

الاجتهاد المقاصدي

من التصوّر الأصولي إلى التنزيل العملي



د. جاسر عودة



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الاجتهاد المقاصدي

من التصور الأصولي إلى التنزيل العملي

الاجتهاد المقاصدي

من التصوّر الأصولي إلى التنزيل العملي

د. جاسر عودة



الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

عودة، جاسر

الاجتهاد المقاصدي: من التصوّر الأصولي إلى التنزيل العملي/ جاسر عودة.

١٧٦ ص.

ببليوغرافية: ص ١٦٥ ـ ١٧٦.

ISBN 978-9953-533-97-1

١. المقاصد (الفقه الإسلامي). ٢. الإجتهاد (قانون). أ. العنوان.

297

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن وجهة نظر الشبكة العربية للأبحاث والنشر»

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٣

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت ـ لبنان

هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١) - ٢٤٧٩٤٧ (٧١-٩٦١)

E-mail: info@arabiyanetwork.com

المحتويـات

مقدمة

الحمد لله حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه، مباركاً عليه كما يحب ربنا ويرضى، وكما ينبغي لجلال وجهه وعظيم سلطانه، والصلاة والسلام على أسعد الخلق وخاتم الرسل محمد، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه والتابعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين. ثم أما بعد.

هناك علاقة مطردة بين المنهج الذي نتعامل به مع قضية الشريعة الإسلامية، والمنهج الذي نتعامل به مع قضية البناء الحضاري. ففي هذا الزمان، يشيع منهج في التعامل مع شريعة الله تعالى كثيراً ما يكون بتغليب القضايا الفرعية الجزئية على حساب القضايا الأصولية الكلية، والأزمات والمشاكل والهموم الطارئة على حساب الاستراتيجيات والسياسات والتوجهات، والشكليات والحرفيات والمظهريات على حساب المعاني والمقاصد والغايات. وهذا المنهج الشائع ينضح ليصب في منهج مماثل في التعامل مع قضايا البناء الحضاري للأمة الإسلامية، وينتج تركيزاً على الجزئيات والأزمات والمشكلات والشكليات والمظاهر الضيقة الوقتية، كثيراً ما يكون على

حساب الكليات والاستراتيجيات والتوجهات والمعاني والمباني الحضارية. والواقع أن تلك المنهجية التجزيئية التبسيطية في التعامل مع شريعة ربّنا عزّ وجل هي جزء من الأزمة الحضارية للأمة، وتجاوزها إلى منهجية كلية شاملة متكاملة هو جزء من الحل المنشود.

ومقاصد الشّريعة من أهم الآليات التي قد تسهم اليوم في الانتقال من المنهجيات القاصرة المذكورة إلى المنهجية الكلية المنشودة في مختلف المجالات وعلى مختلف الأصعدة. ذلك لأن مقاصد الشريعة لا تتعلق فقط بالفقه ـ ولو أنها تاريخياً قد ولدت من رحم أصول الفقه. مقاصد الشريعة أوسع من الفقه لأنها تتعلق بالشريعة كلها، والشريعة هي الإسلام نظاماً للحياة بعقيدته ومجتمعه وتشريعه وروحه وأخلاقه وكل ما فيه.

وأصل هذا الكتاب مجموعة من الأبحاث كنت قد كتبتها أو ألقيتها في مناسبات مختلفة في السنوات القليلة الماضية، ورأيت أن أجمعها في كتاب منشور لعل فيها ما ينفع، وهي تحتوي على محاولات ـ على قدر جهدي المتواضع ـ في أن أُقَدِّمَ نماذج لما اشتهر اصطلاحاً بالاجتهاد المقاصدي.

والاجتهاد المقاصدي هو إعمال المقاصد منهجاً نظرياً في تناول الموضوع أياً كان، ومنطقاً في قلب عملية التفكير فيه، ومعياراً لسلامة النظر الجديد من عدمه. ومجالات الاجتهاد التي اخترت أن أتناولها في هذه الأبحاث هي الاجتهاد في: تصوُّر المقاصد ونظريات أصول الفقه وأحكام الفقه والفكر الإسلامي ومقاصد العقائد الإسلامية.

أما الاجتهاد في تصور المقاصد الشرعية، فأتناول «مصطلح الضرورات الشرعية» نموذجاً له، من حيث تطور مصطلحاتها على مر القرون، بدءاً من القرن الثالث الهجري حين بدأ التأليف في علم المقاصد بشكل مستقل، وانتهاءً بالبحث المعاصر في هذه المصطلحات وإعادة نحت بعضها في ضوء مصطلحات معاصرة للحقوق والقيم والتنمية، وذلك بهدف تفعيل هذه المعاني المعاصرة في الدرس والطرح والخطاب الإسلامي المعاصر.

وأما الاجتهاد المقاصدي في نظريات أصول الفقه، فأتناول «نوط الأحكام بمقاصدها» نموذجاً له، من حيث سبر الجذور التاريخية للمقاصد في عهد الرسالة والخلافة، وتحليل العلاقة الجدلية والفروق المهمة بين مفاهيم ثلاثة، ألا وهي «العلة» و«الحكمة» و«المقصد»، ومناقشة شرط الانضباط في التعليل، وحصر ضوابط إعمال المقصد في القياس الأصولي، وذلك كله بغرض الحفاظ على مرونة الفقه الإسلامي وتجدده، في ضوء المقاصد والضوابط الشرعية اللازمة.

وأما الاجتهاد المقاصدي في أحكام الفقه، فأتناول مسألة «إسلام المرأة من دون زوجها» نموذجاً له، من حيث اختلاف العلماء قديماً وحديثاً في جواز بقاء ذلك الزواج، وعلاقة ذلك بالتقسيم القديم للدُّور (أي دار الإسلام ودار الحرب)، وأهمية اعتبار المآلات الواقعية مع اعتبار النصوص وأثره في الحكم الصائب الملائم لمقاصد الشريعة في الواقع المعاصر.

وأما الاجتهاد المقاصدي في الفكر الإسلامي، فأتناول مسألة «التنمية المعرفية» نموذجاً له، من حيث التقييم

المقاصدي لمعايير البنك الدولي في هذه التنمية ـ تقييم عن طريق اعتبار الأولويات التي تشترطها منظومة المقاصد من ترتيب الضرورات ثم الحاجيات ثم التحسينيات، ومن حيث مقترحات لتفعيل مقاصد معينة ـ كالعدل وحفظ العقل ـ في السياسات المتعلقة بالتنمية.

وأما الاجتهاد المقاصدي في مجال العقيدة الإسلامية، فهو في إطار فرع من علم المقاصد أطلق عليه الباحثون «مقاصد العقائد»، وأتناول هنا المقاصد والفوائد التي يحققها العلم بصِفَتَيْ «المُعطي» و«المانِع» لله تعالى نموذجاً له، ومنها: الإفهام للحقائق العليا، وتعلُّم التواضع والذُلّ لله تعالى، وتقريب العبد من الله والأَنَس به، وفتح باب الدعاء، وفتح باب التوبة والاستكانة لله، وفتح بابَيْ الرجاء والخوف، وغير ذلك من المعاني.

هذا، وإنني في هذه الأبحاث المتواضعة في المجالات المختلفة (المقاصد والأصول والفقه والفكر والعقائد) لم أتقيد بالمصطلحات والأفكار والنظريات الشائعة في كل مجال فحسب، وإنما استفدت من أفكار جديدة ومصطلحات مناسبة من مجالات مختلفة، والحكمة ضالة المؤمن، ذلك لأنني أؤمن بأنّ تصنيف المعرفة الإنسانيّة إلى «تخصصات» يخفّف تعقيد المفاهيم على طالبيها بتجميعها ضمن حقول يمكن تمييز بعضها عن بعض عوضاً عن تناول كلّ مفهوم على حدة، وذلك حتى يعود طلبة العلم إلى أهل الذكر، ولكنّ هذا التقسيم للمعرفة إلى حقول وتخصصات لا ينبغي أن يكون عقبة أمام استثمار المفاهيم المفيدة التي يراها الباحث مهمة من حقول معرفية فهم أصولها وجال في دروبها، ولو كان

المفترض فيها أنها «مختلفة»، وأرى أننا ما دمنا بصدد «الاجتهاد»، فإنه لا يجوز لأحد أن يدّعي احتكار المصطلحات أو الأفكار في أيّ «تخصص» كان بحيث يمنع الإبداع فيه أو يعرقل ظهور الأفكار الجديدة التي قد تتعارض مع مصالحه أو ما ألفه من تصورات.

هذا وبالله التوفيق وعليه قصد السبيل، والحمد لله كما أمر والصلاة والسلام على محمد ما طلعت شمس وما ظهر قمر.

جاسر عودة
الدوحة، ٢٦ أيار/ مايو ٢٠١٢م

الفصل الأول

الاجتهاد في تصور مقاصد الشريعة
نظرية الضرورات نموذجاً

مقدمة

هذا الفصل هو محاولة لتحليل أثر رؤية العالم في ذهن المجتهدين المقاصديين في استقرائهم للمقاصد ونحتهم لمصطلحاتها، وذلك بهدف فهم آليات التجديد والإبداع في هذا العلم والاستفادة منها في البحث الجديد وفي الواقع المعاصر. ويقترح الفصل أن العالم المجتهد حين يستقرئ نصوص الشريعة مكتشفاً لمقصد معين قصده الشارع تعالى، فهو إنما يعبّر بهذا المقصد عن تفاعل في تصوّرات ذهنه بين نصوص الشريعة ورؤيته هو للعالم الذي يعاصره، حسب المتعارَف عليه من مفاهيم تعبّر عن مصالح الناس. ويقترح الفصل أيضاً أن تطور مصطلحات المقاصد في تصوّرات العلماء لا يتنافى مع كون المَقصد المُستقرَأ مقصوداً للشارع، لأنه تعالى قصد إلى مصلحة الخلق حسب واقعهم، ويخلص إلى أن نسق المقاصد هو أقرب

ما يكون من المنظومة الشبكية المختلفة الأنساق والأبعاد، وأن المقاصد ـ وإن عُرِفَت عن طريق الاستقراء ـ عالية القطع ثابتة الحجية. ويردّ البحث على أصحاب المدارس «التاريخية» الذين اتهموا مدرسة التجديد الإسلامي المعاصرة بالعلمانية المستترة تحت شعار المقاصد الشرعية.

ويبدأ الفصل بمبحث عن تعريف رؤية العالم وأثرها في التصورات الذهنية. ثم يحلل بإيجاز تطور بعض المصطلحات المقاصدية، في خمسة مباحث: من حفظ النسل إلى بناء الأسرة، ومن حفظ المال إلى التنمية الاقتصادية، ومن حفظ النفس والعرض إلى حفظ حقوق الإنسان، ومن حفظ العقل إلى نماء الملكات العقلية والفكرية، ومن حفظ الدين إلى كفالة الحريات الدينية، ثم يجيب الفصل بالنفي عن التساؤلين التاليين، هل للمقاصد المتصوَّرة حدٌ معلوم أو هيكل نمطي محدود؟ وهل تجديد المقاصد يعني «علمنة الإسلام»؟ وأخيراً، يناقش الفصل قضيةَ ظنيةِ المقاصد التي هي نتيجة لظَنِّيةِ الاستقراء.

أولاً: رؤية العالم أو «ثقافة التصورات الذهنية»

رؤية العالم مفهوم حديث نشأ في الفلسفة الألمانية منذ قرن من الزمان، ثم امتد تأثيره إلى كثير من العلوم الاجتماعية والإنسانية المعاصرة. ورؤية العالم منظومة ذهنية وإحساس بالواقع يشكّلان نظرة الإنسان إلى ما حوله في الحياة وأسلوب تفاعله معه[1]. أما على مستوى المجتمعات،

(١) O. B Jenkins, «What is Worldview?,» (1999 [cited January 2006]), <http:// orvillejenkins.com/worldview/worldwhat.html>. =

فيكوِّن كلُّ مجتمع رؤيةً جماعية للعالم خاصة به تحدّد أيضاً تفاعله مع هذا العالم، وتُعرف بثقافة التصوّرات الذهنية لهذا المجتمع[٢]. ورؤية الفرد أو المجتمع للعالم هي نتاج بضعة عوامل حدّدها علماء التصوّرات العقلية بالحياة البيئية والطبيعية والموقع الجغرافي والحدود السياسية والموارد الاقتصادية والمنظومة الاجتماعية واللغة السائدة[٣]. هذه العوامل تكوِّن في ذهن الفرد أو المجتمع دليلاً ومرجعاً للخبرات التي يُعرِّف على أساسها ويقيس عليها ما يجد من مفاهيم وأحداث. وكلما تغيّر عامل أو أكثر من هذه العوامل المذكورة كلما تغيّرت رؤية العالم والتصنيفات الذهنية التابعة لها في ذهن الفرد أو ثقافة المجتمع.

فما يُطرح على الذهن من معطيات أياً كانت، يمكن أن تُصَنَّف بما لا يُحصى من معايير التصنيفات الذهنية، وإنما تحدد رؤية العالم أسلوب التصنيف عن طريق المفاهيم التي يدور حولها التصنيف ويتغير كلّما تغيرت.

وعندما طرح أئمة المقاصد نظريات للمقاصد منذ الحكيم الترمذي (ت ٣٢٠هـ/ ٩٣٢م) والقفّال الكبير (ت ٣٦٥هـ/ ٩٧٦م) والعامري الفيلسوف (ت ٣٨١هـ/ ٩٩١م)، مروراً بالجويني (ت ٤٧٨هـ/ ١١٨٥م) والغزالي (ت ٥٠٥هـ/ ١١١١م) والشاطبي

= وسأذكر في هذا الفصل المراجع الأجنبية بلغاتها المكتوبة بها، وتقرأ سطورها من اليسار إلى اليمين.

(٢) Encyclopedia Wikipedia, «Worldview,» (cited January 2006), <http://en.wikipedia.org>.

(٣) المصدر نفسه.

(ت ٧٩٠هـ/ ١٣٨٨م) وانتهاء بابن عاشور (ت ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٢م) والفاسي (ت ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م)[٤]، كانت نظرياتهم في نصوص الشريعة حسبما تصوروا من غاياتها والمعاني التي شرعت من أجلها[٥]. ولكن قبل الشروع في ما يلي من محاولة لتحليل هذه التصنيفات حسب مفهوم رؤية العالم، وجب القول إن هدف هذا التحليل هو فهم آليات التجديد والإبداع في هذا العلم ـ علم المقاصد الشرعية ـ والاستفادة منها في البحث المعاصر، وليس الهدف من هذا التحليل الدعوة إلى نبذ المقاصد بدعوى عدم مناسبتها للعصر كما قد يتسنى لبعض «التفكيكيين» المعاصرين ممن يتبنّون فلسفات ما بعد الحداثة، مما سيأتي ذكره في مبحث لاحق. فقناعتي أن المقاصد والمقاصديين أمل كبير من آمال هذه الأمة في تجديد أصيل ومبدع ليس في علومها الشرعية فقط وإنما في علومها الاجتماعية والانسانية على حد سواء. ولكن هذا التجديد لا بد له ـ في ما يبدو لي ـ من فهم لقابليات التجديد في نظريات المقاصد نفسها حتى تُفَعَّل هذه القابليات التفعيل

---

(٤) للدكتور أحمد الريسوني الفضل في وضع أئمة المقاصد المذكورين في إطار تاريخي واحد من خلال ورقته «البحث في مقاصد الشريعة: نشأته وتطوره ومستقبله،» التي قدمها إلى: **مقاصد الشريعة الإسلامية: دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق** (ندوة)، تحرير محمد سليم العوا (لندن: مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ٢٠٠٦).

(٥) **التفكيك** (Deconstruction) هو مصطلح استحدثه جاك دريدا (وهو فيلسوف فرنسي يهودي من أصل جزائري) في ستينيات القرن العشرين للتفكيك والتخلص - بحسب رأيه - من كل تمحور أو تمركز حول أي سلطة كانت، سواء أكانت لنص أو لدين أم لجنس أم لأشخاص. أما **ما بعد الحداثة** (Postmodernism) فهي مدرسة فلسفية معاصرة اختلفت الآراء في تعريفها كثيراً بين «اللاعقلانية» و«فسيفساء الأضداد» و«المدرسية الشكية الجديدة». انظر: V. Taylor and C. Winquist, eds., *Encyclopedia of Postmodernism* (New York: Routledge, 2001).

الصحيح من دون إفراط تضيع معه الثوابت الإسلامية أو جمود تتحول فيه المعاني الاجتهادية إلى ثوابت مقدسة.

وقد يُسأل: كيف يكون المعنى الواحد نتيجةً لرؤية العالم عند المجتهد وفي الوقت نفسه مقصوداً للشارع تعالى؟ والجواب هو أنه لا تناقض بين هذا وذاك. فالمقصد من النصوص الشرعية إما أن ينصّ الشارع عليه صراحة ـ كالعدل مثلاً[٦] ـ وإما أن يُستقرَأ ـ مثل حفظ النسل. فأما المعنى المنصوص عليه صراحةً فليس لرؤية العالم دَخلٌ في تصور معناه المجرد، ولكن في تصور تطبيقه في الواقع الاجتماعي. فقد تختلف الإجراءات المطلوبة لتحقيق مقصد العدل مثلاً من مجتمع إلى آخر، وهذا مثل ما يُسمى عند الفقهاء بمراعاة العرف في تحقيق المناط، وأما المعنى الذي يُستقرَأ فلا يتناقض استقراؤه مع كونه مقصوداً للشارع تعالى حسب غلبة الظن عند المجتهد، فإنما الأعمال بالنيات، ولا يكلّف الله تعالى العباد إلا بما تصل إليه عقولهم بعد بذل الوسع ويغلب على ظنهم الصواب، والله أعلم بمراده في جميع الأحوال. من ذا الذي يدّعي أنه أصاب باستقراء أو استنباط قصد الله تعالى اليقين واستحق به التكليف. فإذا غلب على ظن المجتهد أن معنى معيناً مقصوداً للشارع وجب عليه مراعاته ولزمه ذلك. كتب الدكتور محمد سليم العوا في سياق حديثه عن دور المقاصد

---

(٦) انظر: **القرآن الكريم**: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ**﴾ [النحل: ٩٠]، و﴿**لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ**﴾ [الحديد: ٢٥]. وإدخالي للعدل ضمن منظومة المقاصد، أنقله عن كثير من العلماء المعاصرين مثل الطاهر بن عاشور ومحمد الغزالي ـ رحمهما الله. انظر: جمال الدين محمد عطية، **نحو تفعيل مقاصد الشريعة** (هرندن، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ دمشق: دار الفكر، ٢٠٠١).

في التشريعات المعاصرة: «الفقهاء اجتهدوا في كثير من هذه المسائل اجتهادات وصَفَت ما كان يجرى عليه العمل في عصور الاجتهاد أو صنعت قواعد تعبّر عن مفاهيم للقيم الإسلامية في مختلف المجالات وتحقّق ما رأوه مقصداً للشريعة في كل باب من تلك الأبواب. لكن تلك الاجتهادات ليست بالضرورة صالحة لكل زمان ومكان فتلك منزلة لا يبلغها إلّا القرآن والسنة الصحيحة، أما ما دونهما فهو بين أجيال الأمة وعصورها على الشيوع يجب أن يجتهد كل جيل فيه»(٧).

والمباحث التالية تضرب أمثلة على الاجتهاد الذي حدث عبر أجيال المقاصديين في مصطلحات الضرورات من المقاصد، وتحاول تحليل أثر رؤية العالم على تطوّر هذه المصطلحات.

ثانياً: من حفظ النسل إلى بناء الأسرة

ذكر أبو الحسن العامري الفيلسوف «مزجرة هتك الستر» التي شرّع لها حد الزنا في سياق إرهاصته المبكرة بالضرورات الخمس في كتابه **الإعلام بمناقب الإسلام**(٨) ثم ورد التعبير الذي اختاره إمام الحرمين الجويني في **برهانه** وهو «عصمة الفروج» ثم استخدام تلميذ الجويني أبو حامد الغزالي في **مستصفاه** تعبير «حفظ النسل» وهو التعبير الذي تبنّاه الشاطبي ـ

---

(٧) محمد سليم العوا، **دور المقاصد في التشريعات المعاصرة**، سلسلة المحاضرات؛ ١ (لندن: مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، ٢٠٠٦).

(٨) والتي أشار إليها الدكتور الريسوني في بحثه: «البحث في مقاصد الشريعة: نشأته وتطوره ومستقبله،» نقلاً عن: أبو الحسن العامري، **الإعلام بمناقب الإسلام**، تحقيق أحمد غراب (القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٦٧)، ص ١٢٥.

معلم المقاصد الأول - في **موافقاته**[٩] أما المعلم الثاني - الطاهر بن عاشور - فقد قدّم إبداعاً نوعياً حين كتب عن النظام الاجتماعي في الإسلام في إطار غايات الشريعة وأهدافها، وكان رائداً في هذا المقام للمعاصرين من أمثال الشيخ محمد الغزالي والدكتور يوسف القرضاوي وغيرهم.

وهذا التطوّر الذي دخل هذا المصطلح عبر الأجيال كان موازياً للتطور الذي حدث لثقافة التصوّرات في مجتمع المسلمين ورؤية العالم عند هؤلاء الأئمة الذين تفاعلوا مع الواقع في ما طرحوه من أطروحات. فـ «مزجرة هتك الستر» اقتصرت على بيان حكمة الحدود الشرعية في هذا الباب، كما ذكر العامري، وهو تعبير يصور مجتمعاً يسعى لسلامته وأمنه بردع المجرمين وهاتكي الأستار فيه. ولكن «عصمة الفروج» - وهو تعبير الجويني - لا يتعلّق فقط بردع الجريمة في هذا الباب وإنما يعبر أيضاً عن مبدأ يمتد ليشمل خلقاً منشوداً وحقاً من حقوق الفرد والمجتمع في عصمة فروجهم. أما «حفظ النسل» فهو أوسع من المفهومين السابقين لأنه يشمل درء المفاسد ودعم المبادئ المذكورة بالإضافة إلى مصلحة الفرد في حفظ فلذة كبده، بل ويُلقي تعبير «حفظ النسل» ظلالاً على مصلحة الأمة في حفظ الأجيال الناشئة، وهو مفهوم حضاري أوسع من قضية الزجر عن هتك الستر أو الحفاظ على عصمة الفروج.

ثم لما أدرج الشيخ القرضاوي «تكوين الأسرة الصالحة»

---

(٩) المصدر نفسه. وتعبير المعلم الأول والثاني تعبير طريف للدكتور محمد الطاهر الميساوي ذكره في مقدمته لكتاب: محمد الطاهر بن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق ودراسة محمد الميساوي (ماليزيا، كوالالامبور: دار الفجر؛ عمّان: دار النفائس، ١٩٩٩).

في **مقاصد الشريعة الإسلامية** بشكل مباشر[١٠] عكس ذلك المصطلح رؤية للمجتمع تظهر فيها الأسرة كوحدة بنائه الأساسية، وهي رؤية تختلف عن الرؤية التقليدية. وهذا لا يعني أن تُلغى «مزجرة هتك الستر» أو تسقط «عصمة الفروج» أو يُتناسى «حفظ النسل» وإنما يعني أن يكون تحقيق هذه المصالح الفردية أو الجماعية جزءاً ونتيجة لبناء الأسرة وفي إطارها، وهو أولى، ولا يُخفى أن إعطاء هذه الأولوية لمصلحة الأسرة يعزز من حقوق المرأة ـ التي تحتاج إلى دعم إذا ما استقرأنا الواقع المعاصر ـ وحقوق الأولاد الذين هم عماد مستقبل المجتمع والأمة، وحمايتهم جميعاً من التعسف والبَخْس. وبهذه المرونة في تطوير المصطلح المقاصدي توظف الشريعة الإسلامية في خدمة قضايا الأمة ومصالحها المعاصرة.

ثالثاً: من حفظ المال إلى التنمية الاقتصادية

تكلّم العامري الفيلسوف عن مقصد سماه «مزجرة أخذ المال» التي شرعت لها حدود السرقة والحرابة، وذلك أيضاً في سياق ارهاصته المبكرة بالضرورات الخمس. ثم كان تعبير إمام الحرمين في المعنى نفسه عن مفهوم آخر من مفاهيم العصمة، وهو «عصمة الأموال» ثم طوّر أبو حامد الغزالي ذلك المعنى في **مستصفاه** إلى جزء نظرية الحفظ عنده وسماه «حفظ المال» وأصّل الشاطبي للمعنى نفسه في **موافقاته**. والمال مذكور في مواضِع

---

(١٠) انظر: يوسف القرضاوي، «بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية: دراسة في فقه مقاصد الشريعة،» ورقة قدمت إلى: **مقاصد الشريعة الإسلامية: دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق**، وقد ذكره من قبل في كتابه: **كيف نتعامل مع القرآن العظيم؟** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٩).

كثيرة من القرآن، وهو قوام حياة الناس. وأهمية كون المال من طيب الكسب ومكرمة الجود به وعار البخل به كلها مفاهيم أصيلة في ثقافة العرب وتصوّراتهم. قال حاتم الطائي مثلاً:

إذا كان بعض المال ربّاً لأهله

فإني بحمد الله مالي مُعبّد

يُفك به العاني ويُؤكَل طيباً

ويعطى إذا منّ البخيل المطرّد

أما في العصر الحديث، فقد توسّع مفهوم المال ليشمل مفهوم الثروة والقيمة والتي ترتبط بالاقتصاد المحلي والدولي. وعبَّرَت عن هذا التطور نظريات «الاقتصاد الإسلامي» التي زاد البحث العلمي الجاد فيها خاصة في العقود الثلاثة الأخيرة بعد ظهور مشاريع البنوك الإسلامية. ثم حدث تطور نوعي في تناول مقصد حفظ المال عند بعض المعاصرين، وأصبح مفهوماً اقتصادياً استقرأ السيد هادي خسروشاهي ـ مثلاً ـ من أجله من نصوص الكتاب والسنة ما يُلزم الدولة بتحقيق التكافل والتعادل والتقريب بين الطبقات، بالإضافة إلى ما يحفظ أموال الأفراد من الاعتداء والغصب ـ وهو المفهوم الأساس[11].

وقد فسّر بعض الباحثين المعاصرين حفظ المال بالازدهار الاقتصادي بل والتنمية. فمثلاً، كتب الدكتور أبو يعرب

---

(١١) انظر: هادي خسروشاهي، «حول علم مقاصد الشريعة وبعض أمثلته التطبيقية،» ورقة قدمت إلى: **مقاصد الشريعة الإسلامية: دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق.**

المرزوقي (على الرغم من نقده لعلم المقاصد نفسه على أساس «عدم قطعيته» ويناقش ذلك مبحث قادم): «إنما حفظه (أي المال) يكون بتحقيق شروط تكوينه السوي وأولها الدولة العادلة وشروط توزيعها المناسب للجهد والعدل بحسب ما فرضه الإسلام من معايير. فيكون الحفظ هنا تحقيق شروط المكافأة العادلة التي هي شرط شروط الازدهار الاقتصادي»[(١٢)]. وكتب الدكتور سيف عبد الفتاح: «المقاصد الكلية ليست إلا صياغة لمفهوم متكامل للتنمية من منظور حضاري»[(١٣)]. وهذه الإضافات القيّمة بحاجة إلى بحث وتأصيل حتى تُربط بالنصوص الشرعية وتفسّر من خلالها مصطلحات المقاصد تفسيراً جديداً أو لعلها تكون سبيلاً لتقديم مصطلحات مقاصدية جديدة في هذا الباب أقرب إلى رؤية العالم اليوم في ما يُصلِح الناس. وهذه آلية لتفعيل المقاصد تفعيلاً يمسُّ مشاكل الناس ويتعامل مع واقعهم. فحسب تقارير الأمم المتحدة في الأعوام الأخيرة، تقع غالبية الدول الإسلامية (وتحتوي على حوالى ٩٠ في المئة من المسلمين) في مستوى أقل من المتوسط في مقياس التنمية البشرية، والذي هو مفهوم أوسع من التنمية الاقتصادية، تقيسه لجنة التنمية في الأمم المتحدة بناء على عدة مقاييس لمستويات

---

(١٢) من بحث: «محاولة في فهم مآزق أصول الفقه بعد بلوغ تأسيسه الأول الغاية» ـ أبو يعرب المرزوقي ـ أرسله إلي مشكوراً عن طريق البريد الإلكتروني. وهو منشور في: أبو يعرب المرزوقي ومحمد سعيد رمضان البوطي، **إشكالية تجديد أصول الفقه**، حوارات لقرن جديد (دمشق: دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٦).

(١٣) ورقة قدمها سيف عبد الفتاح تحت عنوان: «نحو تفعيل النموذج المقاصدي في المجال السياسي والاجتماعي،» إلى: **مقاصد الشريعة الإسلامية: دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق**، وقصد بها التنمية البشرية بمفهومها الشامل..

الصحة ومحو الأمية والمشاركة السياسية وتفعيل دور المرأة وسلامة البيئة، بالإضافة إلى مستوى المعيشة[١٤]. وبناء على هذه المرونة التي يتمتع بها مصطلح المقاصد، فإنه يمكن صياغة مقصد «للتنمية البشرية» يكون له تميزه بإضافة مقاييس إسلامية تعبّر عن قيم الإسلام الأصيلة. فمثلاً، محو الأمية واجب إسلامي، ولكن الإسلام لا يكتفي بمحو الأمية أو التعليم الأساس لقياس مستوى التعليم في المجتمع كما هو الحال في مقياس التنمية البشرية الحالي؛ إذ يجعل الإسلام من طلب العلم فريضة من دون تحديد حد أعلى لذلك، ويجعل من التفوق في كل علم أياً كان فرضاً كفائياً إسلامياً. والمشاركة السياسية في مفهوم الإسلام لا تُقاس فقط بنسبة التصويت في الانتخابات أو عدد الوزراء من طائفة أو أقلية ما، كما هو الحال في مقياس التنمية البشرية الحالي، وإنما المشاركة في صنع القرار السياسي على كل المستويات مسؤولية إسلامية على كل مسلم، سماها الرسول (ﷺ) «النصيحة لأئمة المسلمين وعامتهم»[١٥].

رابعاً: من حفظ النسل والعرض إلى حفظ حقوق الإنسان

«حفظ النفس» و«حفظ العرض» أيضاً من المصطلحات التي عبّرت عن تصوّر لقيم أساسية عبرت عنها كل أجيال المقاصديين. والمصطلحات التي استخدمت في هذا الباب هي: «حفظ النفس» و«مزجرة قتل النفس» و«حفظ العرض» و«مزجرة ثلب العرض»

---

(١٤) United Nation Development Programme (UNDP), *Annual Roport*, <http://www.undp.org/annualreports/>.

(١٥) مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، **صحيح مسلم**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.])، ج ١، ص ٧٥.

و«حفظ النسل» عند من ضَمّ حفظ العرض إلى حفظ النسل في التقسيم مثل الجويني والغزالي والشاطبي. وتعبير النفس قد ورد بوضوح في القرآن الكريم ولم يكن فيه تعبير العرض، إلا إنه ورد في حديث رسول الله (ﷺ) مثل: «كل المسلم على المسلم حرام: دمه وماله وعرضه» و«إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام»[١٦] والعِرض أيضاً مكوِّنٌ أساسٌ من تصوُّر الإنسان وعلاقاته الاجتماعية عند العرب ـ شاع في أشعارهم وأدبياتهم على مدار العصور، لعل من أشهرها الأمثال الآتية:

ـ **قال عنترة:**

ولقد خشيت بأن أموت ولم تَدُرْ

للحرب دائرة على ابنَيْ ضَمْضَم

الشاتِمَيْ عِرضي ولم أشتمْهُما

والناذِرَيْن إذا لم ألقَهُما دمي

ـ **وقال علي بن أبي طالب** (رضي الله عنه):

سأمنح مالي كلَّ من جاءَ طالباً

وأجعلُه وقفاً على القَرض والفَرض

فإمّا كريمٌ صُنتُ بالمالِ عرضَه

وإمّا لئيمٌ صُنتُ عن لومِه عِرضي

---

(١٦) **صحيح مسلم**، ج ٤، ص ١٩٨٦، ومحمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، **صحيح البخاري: الجامع الصحيح المختصر**، تحقيق مصطفى ديب البغا، ط ٣ (بيروت: اليمامة؛ دار ابن كثير، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م)، ج ١، ص ٣٧.

ـ وقال **حسان بن ثابت** (رضي الله عنه) في المعنى نفسه:

أصـونُ عِـرضـي بـمـالي لا أدنّـسُـه

لا بـاركَ الـلـه بـعـد الـعِـرض بـالمالِ

وأما المعاصرون فقد شاع بينهم ـ في معرض الحديث عن حفظ النفس والعرض ـ مصطلح «حفظ الكرامة» أو «حفظ الكرامة البشرية» كنوع من التجديد أو التفسير لهذين المصطلحين[(١٧)]. ومفهوم الكرامة البشرية لصيق بمفهوم «حقوق الإنسان» الذي تصوَّره أيضاً كثير من المعاصرين في تنظيرهم للمقاصد الشرعية في السياق نفسه[(١٨)]. وهذه آلية أخرى لتفعيل المقاصد تفعيلاً يمس مشاكل الناس ويتعامل مع واقعهم.

إلا إنني أرى أنه من الضروري أن تُبحثَ مسألة حقوق الإنسان بشكل مفصل قبل إدماجها بالمقاصد الشرعية حتى يُفرق بين ما يدعو إليه الإسلام من حقوق للإنسان تتفق فعلاً مع المبادئ (الأساسية) لحقوق الإنسان العالمية، وبين بعض التفسيرات. فمفهوم الحرية التي اعتبرها الطاهر بن عاشور وعدة معاصرين من مقاصد الشريعة الإسلامية ـ واستدلوا على ذلك باستقراء الكتاب والسنة ـ يختلف عن مفهوم الحرية عند كثير من الأوروبيين مثلاً، والذي قد تتعدّى فيه حرية التعبير إلى

---

(١٧) يوسف القرضاوي، **مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية** (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٦)، ص ٧٥، وعبد الرحمن الكيلاني، «القواعد الأصولية والفقهية، وعلاقتها بمقاصد الشريعة الإسلامية،» ورقة قدمت إلى: **مقاصد الشريعة الإسلامية: دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق**.

(١٨) مثلاً ورقة: القرضاوي، «بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية: دراسة في فقه مقاصد الشريعة».

حرية الإهانة والسخرية، وحرية اختيار الأزواج إلى حرية الشذوذ أو الخيانة، وحرية التصرف في البدن إلى حرية قتل المرء نفسه أو تعاطي المخدرات، وعليه، فالأمر يحتاج إلى تحقيق لا إلى تفسير مفاهيم حقوق الإنسان بما يتناقض مع معايير الإسلام وثوابته، وحتى لا يطلق «مقصد حفظ حقوق الإنسان» على عواهنه ويُساء استغلاله.

خامساً: من حفظ العقل
إلى نماء المَلَكات العقلية والفكرية

مرّ حفظ العقل بتطوّرٍ مماثِل على مدار الأجيال، من التركيز على حدّ الخمر فقط لكونها مُذهِبةً للعقل إلى توسيع ذلك المفهوم حتى يشمل كل ما يتصل بالعقل من علم وفكر. فمثلاً كتب الدكتور يوسف القرضاوي:

«أرى أنّ حفظ العقل يتم في الإسلام بوسائل وأمور كثيرة، منها: فرض طلب العلم على كل مسلم ومسلمة، والرحلة في طلب العالم، والاستمرار في طلب العلم من المهد إلى اللحد، وفرض كل علم تحتاج إليه الأمة في دينها أو دنياها فرض كفاية، وإنشاء العقلية العلمية التي تلتمس اليقين وترفض اتباع الظن أو اتباع الهوى، كما ترفض التقليد للآباء وللسادة الكبراء، أو لعوام الناس، شأن «الإمّعة»، والدعوة إلى النظر والتفكر في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء، إلى آخر ما فصّلناه في كتابنا **العقل والعلم في القرآن الكريم**»[١٩].

---

(١٩) مثلاً: المصدر نفسه.

ومن الجيل الجديد من المقاصديين، كتب الدكتور سيف عبد الفتاح: «حفظ العقل ضرورة من ضرورات العمران ـ إنّ نسلاً كثيراً ونفوساً لا تتمتع بالرشد والعقل إنما يعبر عن كم مهمَل أو هو في أحسن الأحوال إضافة سلبية تتحرك ضد مقصود العمران ـ حفظ العقل باعتباره مناط التكليف وقاعدة حمل الأمانة وأساس لقيمة الاختيار.. إن حفظ العقل من كل ما يسلبه من أفكار وتسميم وغسيل مخ، وحفظه من كل ما يُذهبُه لهو تعبير عن الحفظ الأساسي اللازم لأن يمارس العقل وظيفته وفاعليته في تحرك إمكانات تسكين عناصر متعددة ضمن حياتنا المعاصرة (هجرة العقول ـ عقلية القطيع والعوام ـ غزو العقول ـ استلاب العقول..)»[٢٠]. وكتب الدكتور أبو يعرب المرزوقي: «القصد بحفظ العقل إن قلنا بنظرية المقاصد وسلّمنا بوظيفة الحفظ لا التنمية ليس هو ما فهم الفقهاء كتحريم الخمر أو المخدرات. فمُفسِدات العقل من حيث هو ملكة طبيعية حُرِّمَت نصاً ولا يحتاج فيها الناس إلى تعليل بمقصد حفظ العقل. إنما المقصود إن صحت نظرية المقاصد تحقيق شروط نماء الملكات العقلية بتحقيق شروط عملها بحرية»[٢١].

فمن هذه الأمثلة ـ وغيرها ـ يظهر التطوّر الذي يحدث لمصطلح حفظ العقل تبعاً لتغيّر رؤية العالم لدى المقاصديين. فظهر مثلاً تأثير السياسة والاقتصاد في مفهوم «هجرة العقول»،

(٢٠) ورقة: عبد الفتاح، «نحو تفعيل النموذج المقاصدي في المجال السياسي والاجتماعي».

(٢١) ورقة: المرزوقي، «محاولة في فهم مآزق أصول الفقه بعد بلوغ تأسيسه الأول الغاية».

الذي ذكره الدكتور سيف، وتأثير الأعراف الاجتماعية والعلمية على مفهوم «العقلية العلمية»، الذي ذكره الشيخ القرضاوي، وقِسْ على ذلك. وهذا التطورُ في المقاصد سواء وقع من باب إعادة التفسير مع الإبقاء على المصطلح الأصلي (حفظ العقل) ـ وإعادة التفسير على أي حال سمة عامة في الاتجاهات الفكرية الإسلامية المعاصرة ـ أو وقع من باب إعادة نحت المصطلح نفسه مثل «مقصد نماء المَلَكات العقلية والفكرية»، فتوظيف مصطلح المقاصد في التنمية الفكرية والعلمية لا تُخفَى فوائدُه.

سادساً: من حفظ الدين إلى كفالة الحريات الدينية

والمثال الأخير الذي يوضّح أثر رؤية العالم في المصطلح المقاصدي هو مفهوم حفظ الدين، الذي بدأ بدوره معبِّراً عن «مزجرة خلع البيضة» بتعبير العامري الذي ارتبط بما يُسمَّى بحدِّ الردة، وانتهى بمصطلح «حفظ الدين» عند كلّ العلماء الذين كتبوا عن المقاصد من بعد، ليس فقط مستندين إلى ما يسمى بحدّ الردة ولكن بناءً على حفظ العقائد والعبادات وغيرها من شرائع الإسلام.

ثمّ حدَث تطوُّرٌ نوعيٌ مشابهٌ لما مرّ في تفسير هذا المفهوم، أمثّل عليه مرة أخرى ممّا كتب الدكتور سيف عبد الفتاح: «لا إكراه في الدين: حفظ الدين في إطار يشمل حركة من الفرد إلى الجماعة إلى الأمة ومن الذات إلى الغير حتى مع اختلاف الأديان»[٢٢]. أي إنّ حفظ الدين يشمل كل الديانات بناءً على مبدأ لا إكراه في الدين. وهذا مثال على

(٢٢) ورقة: عبد الفتاح، المصدر نفسه.

مدى التغير الذي قد يحدث في مصطلح شرعي حين يُعاد تأويله في ضوء رؤية عالم مختلفة، فقد تحوّل حفظ الدين من مبدأ يقوم عليه «حد الردة» إلى مبدأ يضمن كفالة الحريات الدينية بالمعنى المعاصر.

سابعاً: هل للمقاصد المتصوَّرة حدٌّ معلومٌ أو هيكل نمطي محدود؟

الإجابة المطروحة على هذا السؤال تتعلق أيضاً بقضية الطبيعة التصوُّرِيّة للمقاصد. فإذا اتفقنا على أن المقاصد تصوّرات نظرية في أذهان المجتهدين، فكذلك المُسمَّى والهيكل ـ اللذان يمثلان جزءاً من ذلك التصوُّر ـ قد يتغيّران حسب العقول وبتغير الزمان والمكان. ولا يعني ذلك أن الشارع لم يرتب المقاصد ترتيباً معيناً ننتظم فيه. فالترتيب والتنظيم والإبداع في خلق كل شيء وفي تشريع كل شيء نؤمن به عقيدةً، ولكنّ إدراك هذا الترتيب المنظَّم ـ الذي قد يكون أعقد بكثير من أنساقنا الأولية البسيطة ـ ليس بلازم. ومثال ذلك الكون المرئي وقد خلقه الباري تعالى بإبداع ونظام وإحكام وتوازن وما له من فطور، وكل مسلم يؤمن بذلك. ولكن محاولاتنا ـ نحن البشر ـ لاكتشاف هذا النظام وسبر أغواره كلها ناقصة، وهذا ما تثبته الأيام. فعلى مدار التاريخ، كلّما تصوّر علماء الطبيعة نظاماً في مجال ما نتيجة اكتشاف ما، جاء بعد ذلك بزمن ـ طال أو قصر ـ اكتشاف آخر ليُعلِمَنا أن ما سبق كان صحيحاً جزئياً فقط وأن درجة أكبر من التعقيد قد تقترب بنا من «حقيقة» النظام الكوني، ولكن ما أَدْراكَ ما حقيقة النظام الكوني! ويبدو لي أن المقاصد لا تخرج عن هذا

المثال. نعم، لا بد للمقاصد من حصر وهيكل ونسق، ولكنّ ما تصل إليه عقول المقاصديين هو اجتهاد يقبل التطوير دائماً ولا يلزم أن يكون هو الحقيقة كلها.

فمثلاً، قَسّمَ العلماء المعاصرون المقاصد إلى مستويات ثلاثة: **عامة وخاصة وجزئية**(٢٣). **فالمقاصد العامة** هي المعاني التي لوحظت في جميع أحوال التشريع أو في أنواع كثيرة منها، كمقاصد السماحة والتيسير والعدل والحرية(٢٤). وتشمل المقاصد العامة الضرورات المعروفة التي استهدفتها الشريعة بما يعود على العباد بالخير في دنياهم وأخراهم، مثل حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال والعرض. و**المقاصد الشرعية الخاصة** هي المعاني التي لوحظت في باب من أبواب التشريع المخصوصة، مثل: مقصد عدم الإضرار بالمرأة في باب الأسرة، ومقصد الردع في باب العقوبات، ومقصد منع الغرر في باب المعاملات المالية، وهكذا. و**المقاصد الجزئية** عرفت بمعنى الحكم والأسرار التي راعاها الشارع في حكم بعينه متعلّق بالجزئيات(٢٥)، كمقصد توخي الصدق والضبط في مسألة عدد الشهود وأوصافهم، أو مقصد رفع المشقة والحرج في الترخيص بالفطر لمن لا يطيق الصوم أو مقصد التكافل بين المسلمين في عدم إمساك لحوم الأضاحي، وهكذا.

وهناك نسق آخر لتصنيف المقاصد في هرم منتظم من

---

(٢٣) انظر: نعمان جغيم، **طرق الكشف عن مقاصد الشارع** (عمّان: دار النفائس، ٢٠٠٢)، ص ٢٦-٣٥، وفيه تقسيمات متعددة تبعاً لاعتبارات مختلفة.

(٢٤) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص ١٨٣.

(٢٥) جغيم، المصدر نفسه، ص ٢٨.

الأهداف في قاعدته الضرورات ثم تتلوها الحاجيات ثم التحسينيات (وهو الهرم الذي يدرَّس الآن ـ بحذافيره ـ في علوم الإدارة الحديثة تحت مسميات مثل هرم الحوافز البشرية وغيرها من دون ذكر ولا إشارة إلى أي من علماء المقاصد المسلمين الذين استحدثوه استحداثاً). ولكن يبدو لي أنه على الرغم من أهمية مسألة الأولويات نظرياً وعملياً إلا إنه يصعب استقراء مقاصد الشريعة كلها واستقصاؤها في مستويات هرمية صارمة، فضلاً عن أن يُبنى على هذه الهرمية نتائج فقهية بشكل آلي، وهو ما حاوله بعض العلماء الأعلام. فأبو حامد الغزالي مثلاً قد رتّب الضرورات الشرعية ترتيباً اشتهر بعد ذلك وتابعه عليه كثير من الفقهاء، وهو حفظ الدين ثم النفس ثم العقل ثم النسل ثم المال[٢٦]. ثم بنى على ذلك الترتيب نتائج فقهية فقال: «عند تعارض مصلحتين ومقصودين.. يجب ترجيح الأقوى»، ومثّل لذلك بإباحة شرب الخمر تحت الإكراه، وهو متوافق مع تقديم حفظ النفس على حفظ العقل[٢٧]. ولكن أبا حامد ناقض الترتيب حين لم يفتِ بإباحة الزنا تحت الإكراه، على الرغم من أن النسل متأخر عن النفس في ترتيبه المذكور، والآمدي قد وضع بعض الأولويات الفقهية العملية مثل تقديمه لحفظ الدين على النفس، على الرغم من أن هذا مناقض ـ مثلاً ـ لإباحة النطق بكلمة الكفر تحت الإكراه، وتأخيره لمقصد حفظ المال عما سواه على الرغم من أن «من قُتل دون ماله فهو شهيد»، ولعل

---

(٢٦) محمد بن محمد أبو حامد الغزالي، **المستصفى**، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م)، ج ١، ص ٢٥٨.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٢٦٥.

هذه الإشكالات هي التي أدّت إلى عدم تصريح كثير من العلماء بترتيب محدد في مسألة المقاصد الضرورية، مثل: الشاطبي والرازي والقرافي وابن تيمية.

وعلماؤنا المعاصرون الرواد قدّموا إلى هذه الأمة إبداعاً غير مسبوق في علوم القرآن، ولو أنه امتداد طبيعي لما قدّمه سلف هذه الأمة تحت عنوان «نظم السورة» ألا وهو ما أطلقوا عليه «مقاصد القرآن» أو «محاور القرآن» أو «موضوعات القرآن» أو «كليات القرآن»، وهي معان ومبادئ نتجت عن نظرة إلى القرآن كليّة شاملة جامعة، نظرة أرجعوا فيها البصر بين ما ينفتح في أذهانهم اليقظة من معانٍ عالية، ومبادئ رفيعة، وخيوط جامعة بين ما تدل عليه كلمات القرآن، كلمة كلمة، ثم الآيات، آيةً آية، ثم السور، سورةً سورة، حتى ينبري بفضل الله تعالى من هذا الخضم الفكري مقاصد عالية وكليات جامعة يدل عليها القرآن بمجموعة، مقاصد قد لا تدل عليها الألفاظ صراحة. ولكنها تؤكدها دلالات المعاني اقتضاء، تؤكدها تأكيداً يبلغ ـ عندهم ـ حدّ التواتر، فتنطلق ألسنتهم وأقلامهم ببيان هذه المقاصد وكيف تنضوي وتنتظم تحتها الآيات والأحكام والقصص والأمثال والحوارات والمواقف القرآنية بمجموعها[٢٨].

تجد عند المعاصرين محاولات اجتهادية لا تتقيد بالترتيب التقليدي. فالسيد رشيد رضا ـ مثلاً ـ فصّل مقاصد القرآن تفصيلاً موضوعياً ذا مستوى واحد ومجالات عديدة. فذكر المجالات الآتية: إصلاح أركان الدين، وبيان ما جهل البشر من أمر النبوة، وبيان أن الإسلام دين الفطرة والعقل والعلم

(٢٨) انتظام الدرر في العقد.

والحكمة والبرهان والحرية والاستقلال والإصلاح الاجتماعي الإنساني السياسي، والتكاليف الشخصية من العبادات والمحظورات، والعلاقات الدولية في الإسلام، والإصلاح المالي والاقتصادي، ودفع مفاسد الحرب، وإعطاء النساء حقوقهن، وتحرير الرقاب من الرق(٢٩).

وأما الطاهر بن عاشور فقد أولى المقاصد الاجتماعية اهتماماً خاصاً ظهر في النسق الذي اقترحه، فجعل المقصد العام من التشريع هو حفظ نظام الأمة واعتبر من المقاصد الأساسية للشريعة مراعاة الفطرة والسماحة والحرية وغيرها من الأهداف العامة، وقسّم كلاً من هذه المقاصد إلى جانب خاص بالفرد وآخر خاص بالأمة، وقدّم ما هو خاص بالأمة على ما هو خاص بالأفراد(٣٠).

وقد عرض الدكتور القرضاوي في كتابه **كيف نتعامل مع القرآن العظيم؟** سبعة مقاصد ـ أيضاً في مستوى واحد ـ وهي: تصحيح العقائد في التصوّرات للألوهية والرسالة والجزاء، وتقرير كرامة الإنسان وحقوقه، الدعوة إلى عبادة الله، وتزكية النفس البشرية وتقويم الأخلاق، وتكوين الأسرة الصالحة وإنصاف المرأة وبناء الأمة الشهيدة على البشرية، والدعوة إلى عالم إنساني متعاون. واستقرأ الدكتور طه جابر العلواني من القرآن الكريم مقاصد وضعها في أصل نسق مقاصدي وسماها

---

(٢٩) محمد رشيد رضا، **الوحي المحمدي: ثبوت النبوة بالقرآن** (القاهرة: مؤسسة عز الدين، [د. ت.]). وقد استفدت الإحالة من بحث الشيخ القرضاوي، «بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية: دراسة في فقه مقاصد الشريعة».

(٣٠) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص ١٨٣.

«المقاصد الشرعية العليا الحاكمة»، وهي التوحيد والتزكية والعمران. ولكن الشيخ محمد الغزالي مال إلى أن المقاصد ليست منظومة هرمية تنقسم فيها المقاصد إلى أعلى وأدنى وإنما منظومة دائرية تتشابك فيها علاقات المقاصد المختلفة بعضها ببعض.

والشيخ محمد الغزالي قد قدّم في كتابه **المحاور الخمسة للقرآن الكريم** مقاصد أخرى مهمة في عملية البناء الحضاري، لعل أهمها ـ في ما يبدو لي ـ هو «مقصد القرآن الأسمى» على حد تعبيره في أن «يفهم المسلمون سنن الله الكونية والاجتماعية، وألا يحاولوا القفز من فوق سنن الله، وأن يعوا أنهم لن يمكّنوا في الأرض إلا إذا تفاعلوا التفاعل الصحيح مع هذه السنن». ويا له من مقصد لا مفر من فهمه واستيعابه وتطبيقه في عملية النهضة والبناء الحضاري المنشود؛ إذ إن تلك السنن هي أسرار الأقدار التي لا تتجاوزها القيم.

ولعلّي أضيف ـ في ما يظهر لي من كل ما سبق ـ أن المقاصد منظومة معقدة ليست على نسق أوليّ بسيط مثل الهرم أو الشجرة أو الدائرة، وهي إذاً ـ بالتعبير المنظومي المعاصر ـ أقرب ما تكون إلى ما يعرف بالمنظومة الشبكية المختلفة الأنساق والأبعاد. أي إنه يمكن النظر إليها من بُعد الضرورات والحاجيات والتحسينيات على نسق هرمي تحتل فيه الضرورات قاعدة الهرم والحاجيات وسطه والتحسينيات قمته، ويمكن أيضاً النظر إليها من بُعد العام والخاص والجزئي على نسق هرمي مقلوب تحتل فيه الجزئيات أسفل الهرم المقلوب وتبني عليها أبواب الخصوصيات ثم تُبنى العموميات على الخصوصيات، ويمكن كذلك النظر إليها من بُعد الأسس على نسق شجري

تحتل الأسس فيه موقع الساق من الشجرة والتفاصيل موقع الفروع، كأسس رشيد رضا العشرة أو أسس القرضاوي السبعة أو أسس العلواني الثلاثة، وكل ذلك جائز في التصور وكله عليه من الاستقراء أدلة، ولا يلزم من صحة أحد الأنساق المذكورة بطلان الآخر، وذلك مقتضى تعدد الأبعاد. وتعدد الأنساق والأبعاد أقرب إلى المرونة في التجديد والتطوير في البناء المقاصدي المعاصر المنشود.

ثامناً: هل تجديد المقاصد يعني «علمنة الإسلام»؟

انتقد بعض الباحثين في الفكر الإسلامي ـ ممن تبنى مناهج ما بعد الحداثة ـ محاولات التجديد بما فيها البحث في مقاصد الشريعة الإسلامية، واعتبروها «حركة علمانية متنكرة في مقولات إسلامية»، على حد تعبير محمد أركون مثلاً[٣١]. ورأى أركون أنه بدلاً من تأويل المعاني الإسلامية تأويلات تتماشى مع العصر فإنه من الأولى تبنّي العلمانية الغربية بحذافيرها حلاً نهضوياً في رأيه، على أن يؤوَّل القرآن ـ والنصوص الشرعية عموماً ـ إلى «التاريخية»[٣٢]. والتاريخية مفهوم ظهر في مدرسة ما بعد الحداثة الفلسفية يتلخص في أن الثقافات والأحداث والنصوص مرتبطة ارتباطاً كلياً وجزئياً بسياقها التاريخي وبما يطرأ عليها من تطور تاريخي[٣٣]. بل أضاف إبراهيم موسى بناءً على مفهوم التاريخية أن القرآن لا يملك مقومات الرؤية

---

(٣١) Mohamed Arkoun, «Rethinking Islam Today,» in: Charles Kurzman, ed., *Liberal Islam: A Sourcebook* (Oxford: Oxford University Press, 1998).

(٣٢) المصدر نفسه.

(٣٣) Taylor and Winquist, eds., *Encyclopedia of Postmodernism*, p. 178.

الأخلاقية بالمعنى المعاصر لهذه الرؤية[٣٤]. وهو بالتالي لا يوافق على إعادة تفسير النصوص بأسلوب عصري وحسب قيم العصر لأن ذلك يعزز «الأصولية المبنية على النص» على حد قوله بل دعا حسن حنفي إلى استبدال المفاهيم «التاريخية» مثل الجنة والنار والآخرة بمفاهيم الحرية والطبيعة والعقل![٣٥].

وعلى الرغم من أن لمفهوم التاريخية المجرد وجاهة في نظري من الناحية الفلسفية إلا إن الخطأ الذي وقع فيه «التاريخيون» هو قياس النصوص والمؤلفات البشرية ـ التي هي فعلاً محصِّلة الثقافات والتصوّرات المتغيرة، على النص الإلهي ـ الذي يختلف في مصدره ومقاصده عن مصادر البشر ومقاصدهم. وبالتالي فمفهوم «تاريخية القرآن» ـ الذي دعا إليه محمد أركون وإبراهيم موسى وحسن حنفي ونصر أبو زيد[٣٦] وغيرهم ـ والذي قصد إلى تفكيك «سلطة النص» بالمعنى الفلسفي وعلى حد تعبيرهم، لا يتفق ـ في رأيي ـ مع الإيمان بقداسة كلام الله ووحيه المباشر إلى نبيه (ﷺ). ومآل هذا المفهوم حتماً هو ضياع دين الأمة وفقدان مصدرها المعرفي الرئيس، وبالتالي سقوطها في شرك الانقياد الأعمى إلى غيرها من الأمم، لا تفرّق بين ما عندهم من علم نافع ـ والحكمة ضالة المؤمن ـ وما عندهم مما

---

(٣٤) Ebrahim Moosa, «Introduction,» in: Ebrahim Moosa, ed., *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism by Fazlur Rahman* (Oxford: OneWorld, 2000), p. 42.

(٣٥) حسن حنفي، **التراث والتجديد** (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٠)، ص ١٠٨.

(٣٦) Nasr Hamed Abu Zaid, «Divine Attributes in the Qur'an,» in: John Cooper, Ronald L. Nettler and Mohamed Mahmoud, eds., *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond* (London: I. B. Tauris, 1998).

يضر ولا ينفع. والمقاصد الشرعية تساهم في حماية الأمة من ذلك السقوط بإذن الله، ذلك أنها تعزز من مفاهيم العقل والعدل والعلم والحرية (التي ينادي بها الناس جميعاً)، ولكن من دون أن تضعها في وضع مناقض أو متحدّ لمفاهيم الإيمان والجنة والنار وغيرها من لوازم الإسلام، كما يفعل التاريخيون.

ولكنّ التاريخية التي لا تجوز على النص المنزل من عند الله تعالى قد تجوز على التأويلات والاستقراءات. وما ذكر في هذه الورقة من تطوّر في مصطلح المقاصد دليل - في رأيي - على قابلية مصطلحات المقاصد للتاريخية كلما تغير الزمان وتجدّدت في دنيا الناس مفاهيم ومعان للتعبير عن المصالح والمنافع القديمة نفسها، ولكن بأسلوب جديد يتناسب مع واقعهم وحياتهم الجديدة. إلا إن ذلك لا يعني أبداً امتداد هذه التاريخية إلى النصوص الشرعية المنزلة للناس إلى قيام الساعة، فالنص الموحَى ثابت خالد، ولو كانت التفسيرات والاستقراءات والاستنباطات منه متغيّرة.

أما قضية الرؤية الأخلاقية، فإن الأمر يرتبط بتأويل النص لا بالنص نفسه. فصحيح أن عدة فتاوى وآراء ظهرت في تاريخنا الفقهي والفكري تتناقض مع قيم الأخلاق من عدل ورحمة ومساواة بين بني آدم، ولكن تلك الفتاوى والآراء لا تمثل إلا تأويلات أصحابها المتعسِّفة للنصوص الشرعية ولا تمثل تلك الآراء النصوص الشرعية نفسها. «فالشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد. وهي عدل كلها، ورحمة كلها، وحكمة كلها، ومصلحة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها،

وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل»[٣٧]. هكذا يفهم العلماء الشريعة ومقاصدها. فالمقاصد الشرعية تحمي من الخطل عن طريق وضع ضوابط للاجتهاد حتى «يعتمد على بصرٍ واعٍ بالمقاصد، وإدراك لترتيبها، وتنزيل كل حكم يجري فيه الاجتهاد منزلته من تحقيق المقاصد الكلية للشريعة أو المقاصد الجزئية للأحكام، وبناءً على هذا التنزيل يكون صواب الاجتهاد أو خطؤه»[٣٨].

ـ القطع نسبي والمقاصد عالية القطع

وبناءً على ما سبق من بيان للطبيعة التصورية للمقاصد الشرعية، فإنه من الواضح أن قضايا المقاصد ـ في غير المنصوص عليه مما يبلغ التواتر ـ لا تحتمل دعاوى القطع ولا التصنيف ضمن دائرة المطلق من القضايا.

ومسألة «القطع» من المفاهيم الأساسية في التركيب المنطقي لأصول الفقه الإسلامي، التي حالت دون تفعيل مقاصد الشريعة على مدار تاريخ الفقه الإسلامي التفعيل المناسب.

فقد ادّعى أرسطو قطعية الاستنباط المنطقي من قديم، واحتج بقطعية ما يُستنبط عن طريق الآلات اللوجستية ـ التي

---

(٣٧) شمس الدين محمد بن أبي بكر بن القيم الجوزية، **إعلام الموقعين**، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد (بيروت: دار الجيل، ١٩٧٣)، ج ٣، ص ١٤ ـ ١٥.

(٣٨) مشروع مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، القاهرة، ٢٠٠٥ (الورقة التي قدمت إلى الاجتماع الأول للمجلس الأعلى للمركز، فأقرها في اجتماعه بالقاهرة يوم ١٤/ ١٢/ ٢٠٠٥).

نظّر لها تنظيراً محكماً ـ في مقابل ما يُستكشف عن طريق الاستقراء[٣٩]. فقد رأى أرسطو أن الاستقراء إذا كان كاملاً فلا حاجة إليه لأنه استوعب كل الحالات المنطقية على أي حال. وإن كان ناقصاً فهو لا يفيد القطع وبالتالي فقد شكّك في سلامة استخدامه كآلة منطقية. وعلى الرغم من معارضة أغلب الفقهاء للفلسفة والفلاسفة والمنطق والمناطقة، إلا إن رأي أرسطو كان هو السائد بين الفقهاء، بنقل مباشر أو غير مباشر عنه[٤٠].

وكان الاستثناء من هذه القاعدة قلة من العلماء، كان على رأسهم ابن تيمية الذي عارض مسألة قطعية الاستنباط المنطقي لأنه يستند في أساسه ومقدماته المنطقية على «كليات في الذهن»، وهو ما أدّاه إلى رد الفارق الأرسطي بين الكنه والعوارض ـ وكان سبّاقاً بهذا في تاريخ الفلسفة[٤١]. وبسبب أن الطريق الرئيس لاستكشاف المقاصد الشرعية هو الاستقراء وبسبب فكرة «عدم قطعية الاستقراء»، افتقدت المقاصد مرتبة «الحجية الأصولية» قروناً ـ وهي المرتبة نفسها التي توافرت

---

(٣٩) Aristotle, *The Works of Aristotle*, vol. 1: *Great Books of the Western World* (London: Encyclopedia Britannica INC, 1990).

(٤٠) مثلاً: محمد بن عمر بن الحسين الرازي، **مفاتيح الغيب الشهير بالتفسير الكبير** (بيروت: دار إحياء التراث، [د. ت.])، ج ٣٠، ص ١٣٣؛ عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، **تدريب الراوي في شرح تقريب النووي**، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف (المدينة المنورة: المكتبة العلمية، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م)، ج ١، ص ٢٧٧، وابن أمير الحاج، **التقرير والتحبير** (بيروت: دار الفكر، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م)، ج ١، ص ٨٦.

(٤١) Wael Hallaq, *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians* (Oxford: Clarendon Press, 1993).

للقياس الذي اعتمد أغلبه على الاستنباط. حتى إن أبا حامد الغزالي الذي أبدع في التنظير للمقاصد الشرعية في **مستصفاه** ردّد بدوره «عدم قطعية الاستقراء»، ثم وصف المقاصد في أول حديثه الرائع عنها «بالمصالح الموهومة»(٤٢). ولذلك، لما أراد أبو إسحاق الشاطبي الإفاضة في التنظير للمقاصد ودفعها لتنبؤ مكانتها ضمن «أصول الشريعة» بدأ كتاب المقاصد من **الموافقات** في مقدمته الأولى «المحتاج إليها قبل النظر في مسائل الكتاب» بالتشديد على «قطعية الأصول» ثم «قطعية الاستقراء» ومن ثَم «قطعية المقاصد»(٤٣).

والحق أن نفي أرسطو للقطع المطلق عن الاستقراء دقيق، كما إن نقد ابن تيمية لمنطق الاستنباط دقيق كذلك، ولا قطع في الاستقراء ولا الاستنباط ولا أية نظرية بشرية متصورة، علمية كانت أم فلسفية أم شرعية. وإنما درجة القطع (أو سمّها درجة الظن إن شئت) كلها نسبية، والإنسان يزداد يقيناً بأية قضية كانت، كلما توافرت الأدلة عليها. بل إن منطق القرآن نفسه في إثبات وجود الخالق هو منطق استقرائي بالأساس، يعتمد على لفت النظر لتكاثر الأدلة على وجود الباري المبدع، من مثل قوله تعالى: **﴿قُلِ انظُرُواْ مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا تُغْنِي الآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَن قَوْمٍ لاَّ يُؤْمِنُونَ﴾** [يونس: ١٠١]. ولا يُقال إن هذا الاستقراء ناقصٌ لأننا لم نفحص كل دليل في هذا الكون لعلنا نجد ما يناقض الاعتقاد، فالله قد أمرنا أن

---

(٤٢) أبو حامد الغزالي، **المستصفى**، ج ١، ص ١٧٣.

(٤٣) إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي الشاطبي، **الموافقات**، تحقيق عبد الله دراز (بيروت: دار المعرفة، [د. ت.])، ج ١، ص ٢٩.

نستنتج أنه لا فطور في هذا الكون عن طريق إرجاع البصر ـ في حدود الطاقة البشرية ـ : **﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقاً مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ﴾** [الملك: ٣]. فلا يُقال إننا ربما نجد فطوراً في ما لم نر من الكون؛ لأنه يكفي للبشر أن يقيسوا الغائب على الشاهد.

وتؤيد هذه المعاني كلها الفقرة الآتية التي ذكرها شيخ الزيتونة الطاهر بن عاشور في معرض حديثه عن حجية القياس على المقاصد عند افتقاد النص الجزئي في المسألة. كتب في كتابه **مقاصد الشريعة الإسلامية**: «إذا كنا نقول بحجية القياس الذي هو إلحاق جزئي حادث لا يعرف له حكم في الشرع بجزئي ثابت حكمه في الشريعة للمماثلة بينهما في العلة المستنبطة، وهي مصلحة جزئية ظنية غالباً لقلة صور العلة المنصوصة، فَلأن نقول بحجية قياس مصلحة كلها حادثة في الأمة لا يعرف لها حكم على كلية ثابت اعتبارها في الشريعة باستقراء أدلة الشريعة، الذي هو قطعي أو ظني قريب من القطعي، أولى بنا وأجدر بالقياس وأدخل في الاحتجاج الشرعي».

والتسليم بنسبية القطع وبالتالي الحجية الشرعية الكاملة للمقاصد المستقرأة له أثر مهم على تفعيل المقاصد في الاجتهاد الفقهي والفكري عموماً.

خاتمة

الرؤى المقاصدية التي استعرضها هذا الفصل صاغت من مثل المفاهيم الآتية مفاهيم إسلامية مقاصدية أصيلة: بناء الأسرة، والتنمية الاقتصادية، وحفظ الكرامة البشرية، ونماء الملكات العقلية والفكرية، والعمران، والتزكية، وكفالة

الحريات الدينية، والسماحة، والتيسير، والعدل، والحرية، والإصلاح الاجتماعي السياسي، وحقوق المرأة، بل والدعوة إلى عالم إنساني متعاون. وبهذا تتحول المقاصد الشرعية من بيان لحكمة التشريع إلى خطة شاملة ومنهج متكامل ومنظومة مركبة لتنمية الأمة، وتصبح تنمية الأمة «ضرورة شرعية» لها أولوية على مرتبتي الحاجات والتحسينيات، واللتين أراهما توازيان الاستهلاكيات والرفاهيات بالمعنى المعاصر.

وبهذا تفعل المقاصد الشرعية في دنيا الناس، وتتعامل مع مشكلاتهم اليومية باسم الشريعة الإسلامية، وتتحول إلى آلية إبداع وبحث ليس في علوم الفقه والأصول فقط وإنما في جميع العلوم والفنون والمجالات الحياتية، إلا إن هذا التوسع في الرؤية المقاصدية لا بد له من ضبط حتى يُنقى ويمحّص ما قد يكون لبعض هذه المفاهيم من جذور أو تفسيرات تتعارض مع مبادئ الإسلام الثابتة أو عقائده الأصيلة.

الفصل الثاني

الاجتهاد المقاصدي الأصولي
نوط الأحكام بمقاصدها نموذجاً

مقدمة

هذا الفصل محاولة لتفعيل علم المقاصد الشرعية في القياس الأصولي عن طريق اقتراح المقصد الشرعي كمناط يدور معه الحكم الشرعي وجوداً وعدماً حسب تغير الأحوال. يبدأ الفصل بعرض تاريخي لاعتبار المقاصد الشرعية في الفقه الإسلامي منذ عهد الصحابة المجتهدين (رضي الله عنهم) مع التركيز على ما عرف باجتهادات الفاروق (رضي الله عنه). ثم يعرض الفصل لاعتبار المقاصد ضمن مناهج جزئية متنوعة، ويقترح توسيع مفهوم دوران الأحكام مع عللها ـ كما هو ثابت في مذاهب الأصول ـ إلى دورانها مع مقاصدها كذلك، ويناقش ذلك من ناحية صلاحية المقصد أصولياً لأن يكون مناطاً للحكم. وأخيراً، يحاول الفصل تحديد مساحة ما عرف بالعبادات المحضة والتي الأصل فيها الاتباع الحرفي من دون النظر إلى الحكم والمقاصد.

أولاً: حديث الصلاة في بني قريظة
أصل في إدارة الحكم مع مقصده المستنبط

اعتبار المقصد من وراء الأمر الشرعي ـ أي ما قصده الشارع بالنص وإن تعارض أثره مع ظاهر هذا النص ـ عمل اجتهادي ظني، ولكنّ له أصولاً مما أقرّه رسول الله (ﷺ) من فهم الصحابة (رضي الله عنهم) وفعلهم. فعلى سبيل المثال، ورد في **الصحيحين** وغيرهما عن ابن عمر (رضي الله عنهما) أنه قال: «قال النبي (ﷺ) لنا لما رجع من الأحزاب: لا يصلينّ أحد العصر إلا في بني قريظة، فأدرك بعضهم العصر في الطريق، فقال بعضهم: لا نصلي حتى نأتيها، وقال بعضهم: بل نصلي لم يرد منا ذلك (وفي رواية: إنما أراد الإسراع). فذُكر للنبي (ﷺ) فلم يعنّف واحداً منهم»[1]. وفي رواية مسلم: «وقال آخرون: لا نصلي إلا حيث أمرنا رسول الله (ﷺ) وإن فاتنا الوقت»[2].

وهذا الحديث (صلاة العصر في بني قريظة) أصل في جواز استنباط المقصد من النص الشرعي بالظن الغالب بل وجواز إدارة الحكم العملي مع هذا المقصد المستنبَط وإن خالف ظاهر النص الأصلي. فالصحابة الذين قالوا إن رسول الله (ﷺ) إنما قصد إلى الإسراع وليس إلى عين

---

(١) محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري، **صحيح البخاري: الجامع الصحيح المختصر**، تحقيق مصطفى ديب البغا، ط ٣ (بيروت: اليمامة؛ دار ابن كثير، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م)، باب صلاة الطالب والمطلوب، ج ١، ص ٣٢١.

(٢) أبو الحسين مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.])، باب المبادرة بالغزو، ج ٣، ص ١٣٩١.

الصلاة في بني قريظة خالفوا ظاهر الأمر بصلاتهم في الطريق، والذين أصروا على الصلاة في بني قريظة ولو بعد وقت الفريضة استمسكوا بحرفيّة الأمر ووكلوا القصد منه إلى الله ورسوله، وإقرار رسول الله (ﷺ) للفريقين دليل على جواز الأمرين والمنهجين.

وقد اختلفت تعليقات العلماء على هذا الحديث حسب مذاهبهم الأصولية وميلهم إلى إناطة الحكم بظاهر النص أو مقصد النص. فنجد جمهور العلماء يرجحون عمل الفريق الذي اعتبر مقصد الأمر، ولخّص ابن القيم رأيهم بقوله: «كل من الفريقين مأجور بقصده إلا إن من صلى حاز الفضيلتين: امتثال الأمر في الإسراع وامتثال الأمر في المحافظة على الوقت.. وإنما لم يعنّف الذين أخّروها لقيام عذرهم في التمسك بظاهر الأمر»[٣]. وعلى هذا فابن القيم جعل الإسراع وهو المقصد الذي فهمه بعض الصحابة من سياق الحديث ـ لا من ظاهره فقط ـ أمراً شرعياً في نفسه يجب الالتزام به، وجعل الذين تمسّكوا بظاهر الأمر فقط معذورين باجتهادهم. أما الظاهرية فقد عبّر عن رأيهم ابن حزم بتعليقه: «ولو أننا حاضرون يوم

(٣) رأي ابن القيم ذكره ابن حجر في: ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، تحقيق محب الدين الخطيب (بيروت: دار المعرفة، [د. ت.])، ج ٧، ص ٤١٠. وانظر أيضاً الآراء المماثلة في: أحمد عبد الحليم الحراني أبو العباس بن تيمية، **كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه**، تحقيق عبد الرحمن بن محمد العاصمي النجدي، ط ٢ ([د. م.]: مكتبة ابن تيمية، [د. ت.])، ج ٢٠، ص ٢٥٢؛ إسماعيل بن عمر بن كثير، **تفسير ابن كثير** (بيروت: دار الفكر، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م)، ج ١، ص ٥٤٨، ومحمد بن علي بن محمد الشوكاني، **نيل الأوطار** (بيروت: دار الجبل، ١٩٧٣)، ج ٤، ص ١١، وغيرهم.

بني قريظة لما صلينا العصر إلا فيها ولو بعد نصف الليل»[٤]. وهو رأي يتفق مع منهجهم الأصولي في الأخذ بظواهر النصوص ولو على حساب مقاصدها وسياقها.

ثانياً: اعتبار المقاصد في فقه الصحابة المجتهدين (رضي الله عنهم)

هذا المبحث يستعرض من سيرة الصحابة (رضي الله عنهم) ما يثبت أن تغيير الأحكام مع الظروف من أجل استمرار تحقق المقاصد هو المنهج الأقرب إلى منهج الصحابة (رضي الله عنهم) في الاجتهاد بعد أن انقطع الوحي بوفاة الرسول (صلى الله عليه وسلم) وتغير الزمان.

كان الصحابة (رضي الله عنهم) يسألون رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قبل مراجعته في أي أمر أو نهي عن ما إذا كان هذا الأمر عن وحي أو «عن رأي ارتآه»، فإذا كان وحياً التزموا به وإن كان رأياً يراه (صلى الله عليه وسلم) اشتركوا بآرائهم[٥]. وقد نبغ في فهم هذا الفرق سيدنا أبو بكر الصديق (رضي الله عنه)، حتى إذا ولي أمر المسلمين حفظ الإسلام بفهمه لثوابته ومتغيراته في حربه على المرتدين وجمعه للقرآن وغيرها من الإنجازات التي حقّقها في فترة خلافته القصيرة.

ولكن أكثر الصحابة مراجعةً ومشورةً للنبي (صلى الله عليه وسلم) ـ كما يظهر من مجموع الروايات ـ كان عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)، وموافقته للوحي قبل نزوله في عدة مسائل معروفة، ولكنّ

---

(٤) أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، **الإحكام في أصول الأحكام** (القاهرة: دار الحديث، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م)، ج ٣، ص ٢٩١.

(٥) عبد الجليل عيسى، **اجتهاد الرسول صلى الله عليه وسلم** (الكويت: دار البيان، ١٩٤٨)، ص ٤.

عمر في الوقت نفسه كان وقّافاً عند النص سواء أكان كتاب الله أم ما ثبت له أنه سنة رسوله (ﷺ). وكانت المواقف أيام الرسول (ﷺ) التي كان على عمر التفريق فيها بين المسائل التي لا اجتهاد فيها والمسائل التي يصح فيها الاجتهاد بالرأي أفضل إعداد إلهي لاجتهاد عبقري مارسه عمر حين ولي أمر المسلمين من بعد أبي بكر (رضي الله عنه)، وذلك حين جدّت مسائل وظروف كان على عمر الاجتهاد فيها لتحقيق المقاصد الشرعية المنشودة وإن تغير شكل الحكم عن ما كان على عهد الرسول (ﷺ). واجتهد على المنهج نفسه علماء الصحابة (رضي الله عنهم) سواء من موقع الحكم أم الإفتاء أم القضاء، من أمثال عثمان وعلي وعائشة ومعاذ وابن عباس وغيرهم.

وكان اجتهاد الصحابة بعد الرسول (ﷺ) اجتهاداً عملياً مرتبطاً بالمسائل الحقيقية التي تحدث في واقعهم، وكان الأصل في تطبيقهم لما يعرفون عنه (ﷺ) الاتباع والتعبّد بذلك ما لم تقتض الظروف تغيير هذا الاتباع إلى الدوران مع المقصد حيث دار. روي عن عمر أنه قال في خلافته: «فيم الرملان والكشف عن المناكب وقد أطأ الله الإسلام ونفى الكفر وأهله؟» في إشارة إلى الحكمة من الرمل حين أمرهم به رسول الله (ﷺ) وهو إظهار قوة المسلمين حين فتحوا مكة وقد أشاع الكفار أنهم قد أضعفتهم أوبئة المدينة، ولكنّ عمر قال معقِّباً: «ولا ندع شيئاً كنا نفعله على عهد رسول الله (ﷺ)»[٦]. وفي حدود ذلك ينبغي أن تُفهم اجتهاداته (رضي الله عنه)

---

(٦) البخاري الجعفي، **صحيح البخاري: الجامع الصحيح المختصر**، كتاب الحج، باب الرمل في الحج والعمرة.

واجتهادات علماء الصحابة، فإنها لم تكن تغييراً للحكم لمجرد مرور الزمان أو لهوى النفوس، وإنما كانت استجابة لظروف لو لم يُستجب لها لحصل ضرر واضح لضياع المقصد المستهدف بالحكم.

وهذه نماذج من اجتهادات عمر (ﷺ) تبيّن منهجه في الاجتهاد بالمقاصد:

١ ـ إدارة حكم المؤلفة قلوبهم مع مقصد التقوّي بهم لإعزاز الإسلام

روى الجصاص في **أحكام القرآن**: «جاء عيينة بن حصن والأقرع بن حابس إلى أبي بكر فقالا: يا خليفة رسول الله إن عندنا أرضاً سبخة ليس فيها كلأ ولا منفعة فإن رأيت أن تعطيناها، فأقطعها إياهما وكتب لهما عليها كتاباً وأشهد وليس في القوم عمر فانطلقا إلى عمر ليشهد لهما فلما سمع عمر ما في الكتاب تناوله من أيديهما ثم تفل فمحاه، فتذمرا وقالا مقالة سيئة فقال: إن رسول الله (ﷺ) كان يتألفكما والإسلام يومئذ قليل وإن الله قد أغنى الإسلام اذهبا فاجهدا جهدكما لا يرعى الله عليكما إن رعيتما». ثم علق الجصاص قائلاً: «سهم المؤلفة قلوبهم كان مقصوراً على الحال التي كان عليها أهل الإسلام من قلة العدد وكثرة عدد الكفار»(٧). وروى البيهقي عن الشعبي في باب سماه «سقوط سهم المؤلفة قلوبهم» أنه قال: «لم يبق من

(٧) أحمد بن علي أبو بكر الجصاص، **أحكام القرآن**، تحقيق محمد الصادق قمحاوي (بيروت: دار إحياء التراث، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م)، ج ٤، ص ٣٢٥.

المؤلفة قلوبهم أحد. إنما كانوا على عهد رسول الله (ﷺ)»[٨].

ولكن بعضهم فهم من هذا أن عمر (رضي الله عنه) قد «نسخ الحكم»[٩]، ودعوى النسخ باطلة لأنه لا نسخ بمجرد الرأي بعد عهد رسول الله (ﷺ). وقد علق ابن حجر على هذا المسلك في النسخ بقوله: «الطعن في الروايات الثابتة بالظن الذي لا مستند له لا يقبل والنسخ لا يصار إليه الا بدليل»[١٠] ويقول ابن رشد: «لم يجز أن نترك شرعاً وجب العمل به بظن لم نؤمر أن نوجب النسخ به.. فالظنون التي تستند إليها الأحكام محدودة بالشرع أعني التي توجب رفعها أو إيجابها وليست هي أي ظن اتفق»[١١]. وقال ابن حزم: «لا يحل لمسلم أن يقول في آية ولا حديث بالنسخ إلا عن نص لأن طاعة الله وطاعة رسوله (ﷺ) واجبة فإذا كان كلامهما منسوخاً فقد سقطت وهذا خطأ، ومن ادعى سقوط طاعة الله تعالى وسقوط طاعة نبيه (ﷺ) في مكان ما من الشريعة فقوله مطروح مردود ما لم يأت على صحة دعواه بنص ثابت فإن أتى به فسمعاً وطاعة وإن لم يأت به فهو كاذب مفتر»[١٢]. ورد ابن الهمام على القائلين بالنسخ في هذه المسألة بأن «**العلة** للإعزاز، إذ يُفعل الدفع ليحصل الإعزاز، فإنما

---

(٨) أحمد بن الحسين البيهقي، **السنن الكبرى**، تحقيق محمد عبد القادر عطا (مكة: مكتبة دار الباز، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م)، باب سقوط سهم المؤلفة قلوبهم، ج ٧، ص ٢٠.

(٩) كمال الدين بن عبد الواحد السيواسي، **شرح فتح القدير**، ط ٢ (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، ج ٢، ص ٢٦٠.

(١٠) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ج ٢، ص ٣٦٣.

(١١) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، ج ١، ص ٦٣.

(١٢) ابن حزم الظاهري، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج ٧، ص ٣٨٠.

انتهى ترتب الحكم ـ الذي هو الإعزاز ـ على الدفع ـ الذي هو العلة. وعن هذا قيل: عدم الدفع الآن للمؤتلفة تقريراً لما كان في زمنه عليه الصلاة والسلام، ولا نسخ لأن الواجب كان الإعزاز وكان بالدفع والآن هو في عدم الدفع»[١٣].

وعلى الرغم من تأييدي لرأي ابن الهمام أن دعوى النسخ باطلة إلا إنه يبدو لي أن الإعزاز هنا ليس علة حسب التعريف الأصولي لها كوصف ظاهر منضبط (لأن الإعزاز وصف متغير بتغير الأحوال، وبالتالي فهو غير منضبط)، بل الإعزاز مقصد. وعلى هذا فعمر (رضي الله عنه) قد أدار الحكم هنا مع المقصد وليس مع العلة، لأنه اعتبر الظروف التي تغيرت ورأى أنه لا حاجة إلى هذا السهم في ذلك الوقت لأن المقصد (وهو تقوّي المسلمين بهؤلاء المؤلفين) لم يعد مستهدفاً. ويفصل المبحث القادم العلاقة بين العلة والحكمة والمقصد.

وكما إن دعوى النسخ لحكم المؤلّفة قلوبهم باطلة لأنها أبطلت الحكم من دون برهان من الشارع، كذلك هي دعاوى «الإلغاء» و«الإسقاط» و«الانتهاء» للحكم نفسه (بل ولأحكام القرآن عامة) التي تبنّتها المدرسة التاريخية المعاصرة التي تنتمي إلى تيارات ما بعد الحداثة. فمحمد النويهي مثلاً فسر اجتهاد الفاروق في هذه المسألة على أنه «إلغاء لتشريع قرآني»[١٤]،

---

(١٣) المصدر نفسه.

(١٤) في مقال نشره في مجلة **الآداب** البيروتية (أيار/مايو ١٩٧٠)، ونقله الدكتور محمد بلتاجي في: محمد بلتاجي، **منهج عمر بن الخطاب في التشريع: دراسة مستوعبة لفقه عمر وتنظيماته** (القاهرة: دار السلام، ٢٠٠٢)، ص ١٥٦ ـ ١٥٨. وكتاب بلتاجي هو في الأصل رسالة ماجستير في جامعة القاهرة، قسم الشريعة الإسلامية.

وفسره نصر أبو زيد على أن عمر «لم يتعامل مع النص كسلطة دائمة»[(١٥)]. وشتان بين هذا المنهج الذي يلغي النص إلغاءً ويلحقه بقصص التاريخ و«التصورات الأسطورية»[(١٦)]، والمنهج الذي اتبعه عمر (رضي الله عنه) والذي لا يماري في «سلطة النص» بل يجتهد في تحقيق المناط بإعمال النص في موضعه الصحيح تبعاً لمقصود الشارع الحكيم.

٢ ـ الدوران مع مقصد الإعمار في مسألتي إحياء الأرض وإقطاعها

قال رسول الله (ﷺ): «من أحيا أرضاً ميتة فهي له»، وفي رواية: «من أعمر أرضاً ليست لأحد فهو أحق بها»[(١٧)]. قال أبو يوسف: «معنى هذا الحديث عندنا: على الأرض الموات التي لا حق لأحد فيها ولا ملك، فمن أحياها وهي كذلك فهي له، ويزرعها ويزارعها ويؤاجرها ويكري منها الأنهار ويعمرها بما فيها مصلحتها»[(١٨)]. ولكن عمر (رضي الله عنه) لاحظ أن بعض الناس يقيمون الأسوار حول بعض الأراضي السنين الطوال بدعوى إعمارها وإصلاحها ثم لا يفعلون ذلك، فقام وخطب الناس قائلاً: «من أحيا أرضاً ميتة فهي له، وليس لمحتجر حق

(١٥) في مقال نشره في: جريدة **العربي**، ٢٦/٦/١٩٩٥، ونقله الدكتور محمد بلتاجي في: المصدر نفسه، ص ١٦١ ـ ١٦٢.

(١٦) على حد تعبير نصر أبو زيد. انظر: بلتاجي، المصدر نفسه، ص ١٧١.

(١٧) البخاري الجعفي، **صحيح البخاري: الجامع الصحيح المختصر**، باب إحياء الأرض.

(١٨) يعقوب بن إبراهيم أبو يوسف، **الخراج** (بولاق، القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٣٠٣هـ/ ١٨٨٦م)، ص ٣٧.

بعد ثلاث سنين»[١٩] (والمحتجر هو من يأتي إلى أرض موات فيقيم حولها سوراً ولا يعمرها ولا يحييها).

وقد علق الدكتور محمد بلتاجي على فعل عمر (رضي الله عنه) بقوله: «بهذا القيد الذي أضافه عمر إلى التشريع الذي سنه النبي (ﷺ) أصبح محققاً الهدف منه، فإما أن يعمر الرجل الأرض التي سورها في مدة لا تزيد على ثلاث سنين وإما أن تعود كما كانت في الأصل ملكاً للدولة من حق أي فرد فيها أن يعمرها.. وقد أضاف عمر هذا القيد بوصفه ولي الأمر الحريص على إحياء الأرض الموات التي حرص على إحيائها قبله رسول الله (ﷺ)، حيث رفض عمر أن يستخدم تشريع (من أحيا أرضاً ميتة فهي له) في نقيض ما قصده منه رسول الله (ﷺ).. أما الجامدون الذين يريدون إعمال حرفية النصوص والوقوف عندها دون نظر إلى مقاصدها ومعانيها، فما أبعدهم عن فهم فكر عمر الفقهي»[٢٠].

ومن خلال تطبيق المنهج نفسه تُفهم مسألة إقطاع الأرض التي أدار فيها عمر الحكم مع إعمارها والانتفاع بها، وهو المقصود من تشريع إقطاع الأرض أصلاً. ذكر يحيى بن آدم في **خراجه**: «جاء بلال بن الحارث المزني إلى رسول الله (ﷺ) فاستقطعه أرضاً فأقطعها له طويلة عريضة، فلما ولي عمر قال له: يا بلال إنك استقطعت رسول الله (ﷺ) أرضاً طويلة عريضة فقطعها لك وإن رسول الله (ﷺ) لم يكن يمنع شيئاً

---

(١٩) المصدر نفسه.

(٢٠) بلتاجي، **منهج عمر بن الخطاب في التشريع: دراسة مستوعبة لفقه عمر وتنظيماته**، ص ١٧٣.

يُسأله وأنت لا تطيق ما في يديك. فقال: أجل. فقال: فانظر ما قويت عليه منها فأمسكه وما لم تطق وما لم تقو عليه فادفعه إلينا نقسمه بين المسلمين. فقال: لا أفعل والله، شيئاً أقطعنيه رسول الله (ﷺ). فقال عمر: والله لتفعلنّ. فأخذ منه ما عجز عن عمارته فقسمه بين المسلمين»[21]. فعمر هنا لم يلغ تشريع إقطاع الأرض ـ وقد ورد عن رسول الله (ﷺ) ـ وإنما وجّهه حتى لا يكون طريقاً لاكتناز الثروة وتعطيل الموارد، الأمر الذي يتعارض مع مقصود النبي (ﷺ) من إقطاعها.

٣ ـ مراعاة مقصد العدالة في توزيع الثروة في مسألتي الأرض المفتوحة وتخميس السلب

وهذا مثال آخر على إناطة إعمال حكم شرعي بمقصد شرعي فهمه عمر (رضي الله عنه) من النصوص. فبعد أن فتحت العراق والشام ومصر، طلب كثير من المحاربين من قوادهم (سعد بن أبي وقاص في العراق وأبي عبيدة في الشام وعمرو بن العاص في مصر) أن يقسّموا عليهم الأرض المفتوحة بمن عليها من الناس باعتبارها غنيمة[22]! وروى يحيى بن آدم أن عمر «أتاه رؤساء السواد وفيهم ابن الرفيل فقالوا: يا أمير المؤمنين، إنا قوم من أهل السواد وكان أهل فارس قد ظهروا علينا وأضروا بنا ففعلوا وفعلوا، حتى ذكروا النساء، فلما سمعنا بكم فرحنا بكم وأعجبنا ذلك فلم نرد كفكم عن شيء حتى أخرجتموهم عنا

---

(٢١) يحيى بن آدم القرشي، **الخراج** (لاهور، باكستان: المكتبة العلمية، ١٩٧٤)، ج ١، ص ١١٠.

(٢٢) أبو يوسف، **الخراج**، ص ١٤ و٨١، وأبو الحسن البلاذري، **فتوح البلدان** (بيروت: مطبعة الهلال، ١٩٨٣)، ص ٢٦٤.

فَبَلَغَنا أنكم تريدون أن تسترقّونا. فقال عمر: فالآن إن شئتم فالإسلام وإن شئتم فالجزية. فاختاروا الجزية»[٢٣].

ولكن عمر لقي معارضة شديدة في الاكتفاء بأخذ الخراج وعدم اعتباره للأرض المفتوحة بشعوبها فيئاً يقسَّم بين المحاربين! حكى أبو يوسف: «فأكثروا على عمر، وقالوا: تَقِفُ ما أفاء الله علينا بأسيافنا على قوم لم يحضروا ولم يشهدوا، ولأبناء القوم، ولأبناء أبنائهم، ولم يحضروا؟.. فاستشار عمر المهاجرين الأولين فاختلفوا.. فمكثوا يومين أو ثلاثة، ثم قال عمر: إني وجدت حجة، قال الله تعالى في كتابه: ﴿**وَمَآ أَفَآءَ اللّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَآ أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَكِنّ اللّهَ يُسَلّطُ رُسُلَهُ عَلَى مَن يَشَآءُ وَاللّهُ عَلَى كُلّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾ [الحشر: ٦]، حتى فرغ من شأن بني النضير، فهذه عامة في القرى كلها. ثم قال: ﴿**مّآ أَفَآءَ اللّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلّهِ وَلِلرّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأغْنِيَآءِ مِنكُمْ وَمَآ آتَاكُمُ الرّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُواْ وَاتّقُواْ اللّهَ إِنّ اللّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ**﴾ [الحشر: ٧]، ثم قال: ﴿**لِلْفُقَرَآءِ الْمُهَاجِرِينَ الّذِينَ أُخْرِجُواْ مِن دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلاً مّنَ اللّهِ وَرِضْوَاناً وَيَنصُرُونَ اللّهَ وَرَسُولَهُ أُوْلَئِكَ هُمُ الصّادِقُونَ**﴾ [الحشر: ٨]، ثم لم يرض حتى خلط بهم غيرهم، فقال: ﴿**لِلْفُقَرَآءِ الْمُهَاجِرِينَ الّذِينَ أُخْرِجُواْ مِن دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلاً مّنَ اللّهِ وَرِضْوَاناً وَيَنصُرُونَ اللّهَ وَرَسُولَهُ أُوْلَئِكَ هُمُ الصّادِقُونَ. وَالّذِينَ**

---

(٢٣) القرشي، **الخراج**، ج ١، ص ١٥٢.

﴿تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالإِيمَانَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّآ أُوتُواْ وَيُؤْثِرُونَ عَلَىَ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [الحشر : ٨ ـ ٩]. فهذا فيما بلغنا والله أعلم للأنصار خاصة، ثم لم يرض حتى خلط بهم غيرهم، فقال: ﴿وَالَّذِينَ جَآءُوا مِن بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلاًّ لِّلَّذِينَ آمَنُواْ رَبَّنَآ إِنَّكَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [الحشر : ١٠]، فكانت هذه عامة لمن جاء من بعدهم، فقد صار هذا الفيء بين هؤلاء جميعاً، فكيف نقسمه لهؤلاء وندع من تخلف بعدهم بغير قسمة؟ ـ فأجمع (عمر) على تركه وجمع خراجه»[٢٤].

فالمقصد من جزء الغنيمة الذي يقسّم على المحاربين هو نوع من التعويض والمكافأة على ما بذلوه في القتال. ولكن أن تُقسم الأرض المفتوحة بمن فيها و«المدن العظام» على حد تعبير عمر (رضي الله عنه)[٢٥]، فهذا مما يتعدى المصلحة المقصودة إلى مفسدة الإخلال الشديد بالتوازن في توزيع الثروات على الناس ونتيجته أن تكون دُولة بين الأغنياء ـ ليس في جيل الصحابة (رضي الله عنهم) فقط بل وفي الأجيال من بعدهم ـ كما شرح عمر (رضي الله عنه) في حجته.

ولا يعكر على هذا رد ابن حزم الظاهري على اجتهاد

---

(٢٤) انظر: أبو يوسف، **الخراج**، ص ١٥.

(٢٥) أبو يوسف، المصدر نفسه، وضرب عمر أمثلة بالكوفة والبصرة ومصر والشام.

عمر بقوله: «ورووا أنه عليه السلام قسّم خيبر، فقالوا ليس عليه العمل، وتركوا ذلك لإيقاف عمر الأرض مع إقرارهم بأنهم لا يعرفون كيف عمل عمر في ذلك. أفيكون أعجب من ترك عمل مشهور متيقن على النبي (ﷺ) مع جميع أصحابه لعمل مجهول لا يدرون كيف وقع ـ بإقرارهم ـ من عمل عمر، وقد خالفه في ذلك الزبير وبلال وغيرهما؟»[٢٦]. ويبدو لي أن ابن حزم لم يستطع اعتبار حجة عمر المستنبطة من الآيات المذكورة آنفاً دليلاً يعارض (تعارضاً ظاهرياً) دليل تقسيم خيبر، وبالتالي اعتبار اجتهاد عمر (رضي الله عنه) نوع من إعمال الدليلين بالنظر إلى المقاصد والمصالح والعلل. ورأي ابن حزم هذا يتفق على أية حال مع منهجه في رفض التعليل للنصوص ولو بعلل ظاهرة منضبطة ـ المنهج الذي طالما قاده إلى نتائج غير مقبولة[٢٧]. ولكنني لم أر رأياً أكثر إفراطاً في الظاهرية وتجاوزاً للعلل المؤثرة من رأيه في أن من قتل إنساناً بطعام مسموم أنه لا يقتل به! قال في **المحلى**: «عن أنس بن مالك أن امرأة يهودية أتت رسول الله (ﷺ) بشاة مسمومة فأكل منها فجيء بها إلى رسول الله (ﷺ) فسألها عن ذلك فقالت أردت لأقتلك قال ما كان الله ليسلطك على ذلك أو قال علي فقالوا ألا تقتلها قال لا قال أنس فما زلت أعرفها في لهواة رسول الله (ﷺ). . فصح أن من أطعم آخر سماً فمات منه أنه لا قود عليه ولا دية عليه ولا على عاقلته لأنه لم يباشر فيه شيئاً أصلاً بل الميت هو

---

(٢٦) ابن حزم الظاهري، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج ٢، ص ٢٢٩.

(٢٧) انظر أمثلة لذلك في: صلاح الدين عبد الحليم سلطان، «حجية الأدلة الاجتهادية المختلف عليها في الشريعة الإسلامية،» (أطروحة دكتوراه، جامعة القاهرة، قسم الشريعة الإسلامية، ١٩٩٢)، ص ٣٣٣ ـ ٣٣٤.

المباشر في نفسه»[٢٨]. وما أبعد هذا الرأي عن تحقيق مقصود الشارع من القصاص (وهو الردع)، وعلة ذلك القصاص وهي القتل العمد بغض النظر عن وسيلة القتل سواء أكانت سيفاً أم سماً! وما أكثر ما يترتب على هذا الرأي من الفساد والقتل (بالسم) إن تخيلنا تطبيقه على هيئة قانون في بلد ما.

وقد سار عمر على المنهج نفسه في مسألة تخميس السلب. فرُوي: «عن أنس بن مالك أن البراء بن مالك حمل على مرزبان يوم الدارة فطعنه طعنة على قربوس سرجه فقتله فبلغ سلبه ثلاثين ألفاً فبلغ ذلك عمر بن الخطاب فقال لأبي طلحة: إنا كنا لا نخمس السلب وإن سلب البراء قد بلغ مالاً كثيراً ولا أراني إلا خمسته»[٢٩].

ولكنّ الفقهاء اختلفوا في تفسير فعل عمر (ﷺ)، وقد رصد ابن رشد هذا الخلاف: «قال مالك: لا يستحق القاتل سلب المقتول إلا أن ينفله له الإمام على جهة الاجتهاد وذلك بعد الحرب، وبه قال أبو حنيفة والثوري، وقال الشافعي وأحمد وأبو ثور وإسحاق وجماعة من السلف: واجب للقاتل قال ذلك الإمام أو لم يقله». ثم علق ابن رشد: «وسبب اختلافهم هو احتمال قوله عليه الصلاة والسلام يوم حنين بعد ما برد القتال من قتل قتيلاً فله سلبه، أن يكون ذلك منه عليه الصلاة والسلام على جهة النفل أو على جهة الاستحقاق للقاتل»[٣٠].

---

(٢٨) أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، **المحلى بالآثار**، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي (بيروت: دار الآفاق الجديدة، [د. ت.])، ج ١١، ص ٢٦.

(٢٩) ابن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، ج ١، ص ٢٩٠ ـ ٢٩١.

(٣٠) المصدر نفسه.

ولكنّ فعل عمر (رضي الله عنه) يدلنا على أن فعل النبي (ﷺ) كان على جهة القيادة وليس تقريراً لحق شرعي محض. ومن ثَمّ نظر عمر إلى المصالح والمفاسد وليس إلى ظاهر فعل النبي (ﷺ)، فلو لم يخمّس هذا السلب الكبير لضاعت على المسلمين ثروات كبيرة ولقصد كل محارب في المستقبل ذوي الأسلاب الكبيرة فقط من دون سواهم ابتغاء الدنيا، وهو ما يناقض المقاصد الشرعية من الجهاد في سبيل الله.

٤ ـ مراعاة مقصد عالمية الشريعة وخلودها في مسألة وعاء الزكاة

«أخرج الدارقطني عن جويرية عن مالك عن الزهري أن السائب بن يزيد أخبره قال: رأيت أبي يقيم الخيل ثم يدفع صدقتها إلى عمر. وروى عبد الرزاق عن ابن جريج أخبرني عمرو بن دينار أن جبير بن يعلى أخبره أنه سمع يعلى بن أمية يقول: ابتاع عبد الرحمن بن أمية أخو يعلى بن أمية من رجل من أهل اليمن فرساً أنثى بمائة قلوص فندم البائع فلحق عمر فقال غصبني يعلى وأخوه فرساً لي فكتب إلى يعلى أن الحق بي فأتاه فأخبره الخبر فقال: إن الخيل لتبلغ هذا عندكم ما علمت أن فرساً يبلغ هذا فنأخذ عن كل أربعين شاة ولا نأخذ من الخيل شيئاً خذ من كل فرس ديناراً فقرر على الخيل ديناراً ديناراً، وروي أيضاً عن ابن جريج أخبرني ابن أبي حسين أن ابن شهاب أخبره أن عثمان كان يصدق الخيل، وأن السائب بن يزيد أخبره أن كان يأتي عمر بن الخطاب بصدقة الخيل. قال ابن شهاب: لا أعلم أن رسول الله (ﷺ) سن صدقة الخيل»[٣١].

---

(٣١) السيواسي، **شرح فتح القدير**، ج ٢، ص ١٨٥.

وقد علق الدكتور القرضاوي في **فقه الزكاة** على هذا الخبر بقوله: «قصة عمر مع يعلى بن أمية لها في نظري أهمية بالغة في باب الزكاة. فقد دل تصرف عمر (رضي الله عنه) على أن للقياس فيها مدخلاً وللاجتهاد مسرحاً، وأن أخذ النبي (ﷺ) الزكاة من بعض الأموال لا يمنع من بعده أن يأخذوها من غيرها مما ماثلها، وأن أي مال خطير نامٍ يجب أن يكون وعاءً للزكاة، وأن المقادير فيما لا نص فيه تخضع للاجتهاد أيضاً. هذا وقد أجاب الجمهور عن هذه القصة بأن ذلك اجتهاد من عمر، فلا يكون حجة»[٣٢]. وقد حصر بعض الفقهاء ـ ومنهم الظاهرية ـ الزكاة في الأصناف المذكورة في حديث رسول الله (ﷺ) فقط ولم يعتبروا غيرها. فقال ابن حزم: «لا زكاة إلا في ثمانية أصناف من الأموال فقط، وهي الذهب والفضة والقمح والشعير والتمر والإبل والبقر والغنم ضأنها وماعزها فقط.. وفيها جاءت السنة.. ولا زكاة في شيء من الثمار ولا من الزرع ولا في غير ما ذكرنا ولا في الخيل ولا في الرقيق ولا في العسل ولا في عروض التجارة..»[٣٣].

ولكن الشيخ القرضاوي أيّد مذهب أبي حنيفة المتوسع في هذه المسألة بإيجابه للزكاة في كل ما أخرجت الأرض مما يقصد بزراعته النماء[٣٤]، بل عمّم القرضاوي ذلك الحكم بأن

---

(٣٢) يوسف القرضاوي، **فقه الزكاة: دراسة مقارنة لأحكامها وفلسفتها في ضوء القرآن والسنة**، ط ١٥ (القاهرة: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥)، ج ١، ص ٢٢٩. والكتاب هو في الأصل أطروحة دكتوراه في جامعة الأزهر، كلية الشريعة.

(٣٣) ابن حزم، **المحلى بالآثار**، ج ٥، ص ٢٠٩ ـ ٢١١.

(٣٤) القرضاوي، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٤٦.

جعل: «كل مال نام فهو وعاء للزكاة»، وكتب معلِّلاً لذلك: «إن الزكاة إنما شرعت لسد حاجة الفقراء والمساكين والغارمين وابن السبيل ولإقامة المصالح العامة للمسلمين كالجهاد في سبيل الله وتأليف القلوب على الإسلام.. ومن المستبعد أن يكون الشارع قد قصد إلقاء هذا العبء على من يملك خمساً من الإبل أو أربعين من الغنم أو خمسة أوسق من الشعير ثم يعفي كبار الرأسماليين الذين يملكون أعظم المصانع وأضخم العمارات أو الأطباء والمحامين وكبار الموظفين ورجال المهن الحرة الذين يكسبون في اليوم الواحد ما يكسبه صاحب الخمسة من الإبل أو الخمسة من أوسق الشعير في سنوات»[٣٥]. ومنهج الشيخ القرضاوي في هذه المسألة ـ في ما يبدو لي ـ أقرب ما يكون من منهج عمر والصحابة المجتهدين (رضي الله عنهم) في النظر إلى مقاصد الأحكام الشرعية وأهدافها عند تغير الزمان والأحوال.

وقد التزم عمر (رضي الله عنه) المنهج نفسه في مسألة الدية، وقد ثبّت قيمتها الواردة عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) (وهي قيمة مئة من الإبل)، ولكنه غيّر نوع المال المدفوع فيها حسب نوع المال السائد في البقاع المختلفة (الإبل في الجزيرة، والذهب في الشام ومصر، والورق في العراق)[٣٦]، وفي هذا مراعاة لبعد المكان في الأحكام الشرعية مع الحفاظ على القيم المقدرة بالشرع.

---

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٤٨.

(٣٦) بلتاجي، **منهج عمر بن الخطاب في التشريع: دراسة مستوعبة لفقه عمر وتنظيماته**، ص ١٩٠.

كانت تلك أمثلة قليلة تدل على الكثير من القضايا التي أناط فيها عمر (ﷺ) الأحكام الشرعية بمقاصدها بمشورة الصحابة (ﷺ) وإقرار منهم، مثل تحقيق مقصد العدل بمنع الاحتكار عن طريق التسعير وتضمين الصنّاع والمؤتمنين وعول الفرائض، وتحقيق مقصد السماحة ورفع الحرج بعدم قطع يد السارق في المجاعة ودَرْء حد الرجم عن المرأة الأعجمية التي لم تفقه، وتحقيق مقصد الردع بقتل الجماعة بالواحد، وتحقيق مقصد إعفاف المسلمات بمنع الزواج بالكتابيات، وغيرها من الاجتهادات الهامة في تاريخ التشريع الإسلامي[٣٧].

إن الإسلام لم يشرع لعرب الجزيرة في زمن التشريع وحدهم من دون سائر الناس في سائر الأمكنة والأزمنة، وإنما الشريعة عالمية باعتبار عنصر المكان وخالدة باعتبار عنصر الزمان. ولذلك فإنه لا بد من اعتبار تغير الزمان والمكان في تطبيق أحكام الشرع في الواقع المعاصر خاصة خارج أرض جزيرة العرب التي كانت مهد رسالة الإسلام. وهذه القضية في الواقع قضية عميقة حساسة لا بد من التعامل معها بمنهج وسط بين طرفي غلو وإفراط.

فأما أصحاب طرف الإفراط فلا يتصورون أن تترتب أي نتائج في الواقع المعاصر على الوقائع التي حدثت في زمن التشريع نظراً إلى اختلاف الزمان، وقد عُرض في الصفحات السابقة بعضاً من هذه الآراء على لسان نصر أبو زيد وغيره من أصحاب المدرسة التاريخية.

---

(٣٧) المصدر نفسه.

أما أصحاب طرف الغلو فلا يتصور أصحابه إلا أن يتعامل الناس على اختلاف أزمنتهم وأماكنهم بتعاملات العرب في زمن التشريع ولا يتصورون مالاً ولا متاعاً ولا بيئة طبيعية إلا أموال العرب وأمتعتهم وبيئتهم بمنظومتها الجغرافية والحيوانية والزراعية. وإذا حدث واختلفت البيئة في مسألة ما، أسقطوا الحكم الشرعي نفسه في حق أهل البيئة المختلفة! فمثلاً، في الغرب المعاصر الآن فتاوى تسقط فرض صلاة المغرب والعشاء في الصيف عن مسلمي البلاد القطبية التي لا تغرب عنها الشمس صيفاً[(٣٨)]، وفتاوى أخرى تسقط الزكاة عن الثروات الدولارية الهائلة أو آبار البترول الغنية بدعوى أنها لم يرد بها نص[(٣٩)]. وعليه فإن المغالين يصلون إلى النتيجة نفسها التي وصل إليها المفرّطون، وهي: إسقاط الأحكام الشرعية!.

وأما المنهج الوسطي فلا يجمد على بيئة محددة وفي الوقت نفسه لا يهمل ما صحت روايته عن رسول الله (ﷺ)، بل يدور مع المتغيرات ويقيس على الثوابت. وقد كان هذا هو منهج عمر (رضي الله عنه) في اعتبار المقاصد التشريعية ومراعاة المتغيرات في بعدي الزمان والمكان، كما وضحت الأمثلة السابقة.

---

(٣٨) انظر هذه الفتاوى والرد عليها في: **المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث** (دبلن)، العدد ١ (حزيران/يونيو ٢٠٠٢)، ص ٩٩ ـ ١٠١.

(٣٩) راجع فتوى مجمع الفقه الإسلامي في اعتبار صفة الثمنية كاملة في العملات الورقية في: علي السالوس، **الاقتصاد الإسلامي والقضايا الفقهية المعاصرة** (الدوحة: دار الثقافة، ١٩٩٦)، ج ١، ص ٥٤٩.

ثالثاً: تطور الفقه واعتبار المقاصد ضمن مناهج أصولية متنوعة

انتقد الشيخ الطاهر بن عاشور علم أصول الفقه في تطوّره التاريخي واصفاً إياه «بالغفلة عن مقاصد الشريعة»(٤٠)، وكتب أن الفقهاء «قصروا مباحثهم على ألفاظ الشريعة، وعلى المعاني التي أنبأت عليها الألفاظ؛ وهي علل الأحكام القياسية»(٤١). وقد وافق عدد من العلماء المعاصرين الشيخ ابن عاشور في نقده هذا(٤٢). فمثلاً، كتب الشيخ محمد أبو زهرة في كتابه عن الشافعي أن «علماء الأصول من لدى الشافعي لم يكونوا يتجهون إلى بيان مقاصد الشريعة العامة.. فكان هذا نقصاً واضحاً في علم أصول الفقه، لأن هذه المقاصد هي أغراض الفقه وهدفه»(٤٣). وكتب الشيخ عبد الله دراز في مقدمة شرحه لـ **موافقات** الشاطبي أن الفقهاء أغفلوا علم أسرار الشريعة ومقاصدها إغفالاً(٤٤)، «فلم يتكلموا عن مقاصد الشارع، اللهم إلا إشارة وردت في باب القياس، عند تقسيم العلة بحسب

---

(٤٠) محمد الطاهر بن عاشور، **أليس الصبح بقريب؟** (تونس: الشركة التونسية لفنون الرسم، ١٩٨٨)، ص ٢٠٤.

(٤١) محمد الطاهر بن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق ودراسة محمد الميساوي (ماليزيا، كوالالامبور: دار الفجر؛ عمّان: دار النفائس، ١٩٩٩)، ص ١١٨.

(٤٢) انظر أمثلة في: عبد المجيد الصغير، **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة**، سلسلة دراسات إسلامية (بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٤)، ص ٤٦٨ ـ ٤٧١.

(٤٣) المصدر نفسه.

(٤٤) إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي الشاطبي، **الموافقات**، تحقيق عبد الله دراز (بيروت: دار المعرفة، [د. ت.])، ج ١، ص ٥.

مقاصد الشارع وبحسب الإفضاء إليها. . مع أن هذا كان أولى بالعناية والتفصيل والاستقصاء والتدوين من كثير من المسائل التي جُلبت إلى الأصول من علوم أخرى»[٤٥].

وقد أرجع الدكتور حسن الترابي هذا القصور الذي شهده الفقه الإسلامي إلى غياب الفقهاء التاريخي عن إدارة الحياة العامة وإبعادهم المقصود عن شؤون السياسة بعد عهد الخلافة الراشدة. فكتب تحت عنوان **تجديد أصول الفقه**: «الحكومة بكل أمورها العامة قد انحرفت عن مقتضى العقيدة والشريعة الإسلامية منذ زمن بعيد. وحينما انحرف الواقع ومرق من الدين فالفقه بالضرورة منحسر أيضاً عن هذا الواقع. . وكان أشهر عهد تشريعي رعى مصالح الأمة العامة رعاية شاملة بعد عهد الرسول صلى الله عليه وآله هو عمر بن الخطاب. ولئن لم يكن عمر قد اتخذ لنفسه منهجاً أصولياً معلناً في تشريعاته فإن لنا أن نستنبط من اجتهاداته المختلفة منهجاً معيناً يتسم بالسعة والمرونة. وبالرغم من أن التابعين وفقهاء المدينة قد ورثوا من ذلك المنهج سعة الأصول فإن التاريخ الفقهي اللاحق لم يشهد تطوراً لتلك الأصول بل تعطلت تلك الأصول كما تعطلت الحاجات التي اتُخذ المنهج من أجل الوفاء بها. وفي مذهب مالك بعض تلك الأصول العمرية، ولكن مالك وتلامذته لم يكونوا أولِي أمر مسؤولين عن رعاية مصالح الأمة وسياستها بالشرع فلم يستعملوا أصول المصالح بعد أن قرروها وآلت إلى التعطيل الكامل»[٤٦].

---

(٤٥) المصدر نفسه.

(٤٦) حسن الترابي، **قضايا التجديد: نحو منهج أصولي** (بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٠)، ص ١٦٠ ـ ١٦١.

ولكن يبدو لي أن هذا النقد يصدق فقط على اعتبار المقاصد في علم أصول الفقه وهو الجانب النظري التأصيلي، ولكنه لا يصدق على اعتبارها في أحكام الفقه نفسها وهو الجانب العملي التطبيقي. فقد استقرأتُ من عدة مراجع فقهية حضور المقاصد القوي في كثير من الأحكام الجزئية عند مختلف المذاهب الفقهية على الرغم من اقتصار الفقهاء على معالجة القضايا الفردية من دون القضايا العامة كما لاحظ العلماء المعاصرون. ولكن لا بد من أن نأخذ في عين الاعتبار أن هذا الإعمال للمقاصد الشرعية في الفقه الإسلامي قد تم تحت مسميات مختلفة اتفقت مع المقاصد الشرعية في المعنى(٤٧) وإن اختلفت معها في الألفاظ والمصطلحات، مثل: قصد الشارع بالحكم(٤٨) (وأطلق عليه أيضاً مقصود الشارع(٤٩) وغرض الشارع(٥٠) وما

---

(٤٧) بحسب تعريفها المذكور في بداية هذا الفصل.

(٤٨) انظر مثلاً: ابن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، ج ٢، ص ٩؛ ابن تيمية، **كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه**، ج ٢٩، ص ٤٢٤، وشمس الدين محمد بن أبي بكر بن القيم الجوزية، **حاشية ابن القيم** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م)، ج ٦، ص ١٦٧.

(٤٩) المصادر نفسها، وعلي بن محمد أبو الحسن الآمدي، **الأحكام**، تحقيق سيد الجميلي (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م)، ج ٤، ص ٢٨٦.

(٥٠) انظر مثلاً: أبو بكر المالكي بن العربي، **المحصول في أصول الفقه**، تحقيق حسن علي اليادري وسعيد فودة (عمّان: دار البيارق، ١٩٩٩)، ج ١، ص ٩٥؛ عبد القادر بن بدران الدمشقي، **المدخل**، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م)، ج ١، ص ١٦٠؛ محمد بن أحمد بن أبي سهل أبو بكر السرخسي، **أصول السرخسي** (بيروت: دار المعرفة، [د. ت.])، ج ٢، ص ٢٤٨، ومحمد بن علي بن محمد الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، تحقيق محمد سعيد البدري (بيروت: دار الفكر، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م)، ج ١، ص ١٣٧.

أراد الشارع بالحكم)[٥١]، ومناسبة القياس[٥٢] (وأطلق عليها أيضاً الحكمة)[٥٣]، والمصلحة[٥٤] (وأطلق عليها أحياناً مصالح العباد[٥٥]، وأحياناً أخرى المصالح المرسلة[٥٦] وهو تعبير غير دقيق لأن مصطلح المصلحة المرسلة يقصد به مصلحة لا يشهد لها دليل خاص باعتبار ولا بإلغاء[٥٧]، وهذا لا ينطبق على المقاصد والتي تشهد لها نصوص المقاصد العامة)[٥٨]. وهذه

---

(٥١) انظر مثلاً: محمد بن إدريس أبو عبد الله الشافعي، **الرسالة**، تحقيق أحمد شاكر (القاهرة: دار الفكر؛ المدني، ١٣٥٨هـ/ ١٩٣٩م)، ص ٦٢، والجصاص، **أحكام القرآن**، ج ١، ص ١٣٩، وج ٢، ص ١٧٧.

(٥٢) انظر مثلاً: محمد بن محمد أبو حامد الغزالي، **المستصفى**، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م)، ج ١، ص ١٧٢، والآمدي، **الأحكام**، ج ٥، ص ٣٩١.

(٥٣) انظر مثلاً: محمد بن محمد أبو حامد الغزالي، **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعلي**، تحقيق حمدي الكبيسي ([بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧١م])، ص ٦١٤، وفخر الدين محمد بن عمر الرازي، **المحصول**، تحقيق طه جابر العلواني (الرياض: جامعة الإمام محمد، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م)، ج ٥، ص ٣٩٢ ـ ٣٩٦ و٥٩٥ ـ ٥٩٦، ويفصّل المبحث القادم في مسألة التعليل بالحكمة.

(٥٤) انظر مثلاً: محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني، **شرح الزرقاني على الموطأ** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م)، ج ١، ص ٤٥٩، وج ٢، ص ٤٠٠، وج ٣، ص ٥٦، وج ٤، ص ٢٣٨؛ عبد الله بن أحمد المقدسي بن قدامة، **المغني** (بيروت: دار الفكر، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م)، ج ١، ص ٦٨، وشمس الدين محمد بن أبي بكر بن القيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد (بيروت: دار الجيل، ١٩٧٣)، ج ٣، ص ١٤٧.

(٥٥) انظر مثلاً: الآمدي، **الأحكام**، ج ٤، ص ٢٧٩، وابن القيم الجوزية، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١.

(٥٦) انظر مثلاً: أبو حامد الغزالي، **المستصفى**، ج ١، ص ١٧٢.

(٥٧) سلطان، «حجية الأدلة الاجتهادية المختلف عليها في الشريعة الإسلامية،» ص ٣٦١.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٣٧٦.

المصطلحات كلها استخدمت في بعض الأغراض الفقهية، مثل: الترجيح بين الأدلة العقلية وتغير الفتوى ومنع التحيل.

١ ـ **الترجيح بين الأدلة العقلية**: فصّل الآمدي القول في الترجيح بين علتين، يؤدي القياس فيهما إلى نتيجتين مختلفتين، وذكر وجوهاً للترجيح بالمقاصد منها: «أن يكون المقصود من إحدى العلتين من المقاصد الضرورية.. والمقصود من العلة الأخرى غير ضروري، فما مقصوده من الحاجات الضرورية أولى لزيادة مصلحته وغلبة الظن به، ولهذا فإنه لم تخل شريعة عن مراعاته وبولغ في حفظه بشرع أبلغ العقوبات.. (أو) أن يكون مقصود إحدى العلتين من الحاجات الزائدة ومقصود الأخرى من باب التحسينيات والتزيينات، فما مقصوده من باب الحاجات الزائدة أولى لتعلق الحاجة به من دون مقابله.. (أو) أن يكون مقصود إحدى العلتين من مكملات المصالح الضرورية ومقصود الأخرى من أصول الحاجات الزائدة، فما مقصوده من مكملات الضروريات وإن كان تابعاً لها ومقابله أصل في نفسه يكون أولى ولهذا أعطى حكم أصله حتى شرع في شرب قليل الخمر ما شرع في كثيره»[٥٩].

٢ ـ **تغير الفتوى**: من أحسن ما كتب في هذا الموضوع فصل شهير في **إعلام الموقعين** لابن القيم تحت عنوان «فصل في تغير الفتوى بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد»[٦٠]، تضمن عشرات الأمثلة على تغيير الصحابة

---

(٥٩) الآمدي، **الأحكام**، ج ٤، ص ٢٨٦.

(٦٠) ابن القيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، ج ٣، ص ١.

للفتاوى حسب تغير الأحوال للمحافظة على تحقيق المقاصد الشرعية، وذكر أن: «الحكمة في تغير الفتوى بتغير الأحوال.. لما رأته الصحابة من المصلحة»[٦١].

٣ ـ منع التحيل: تضمن كتابا «مقاصد الشريعة» للشاطبي ولابن عاشور دراستين عن إبطال التحيل عن طريق النظر إلى المقاصد الشرعية[٦٢]، وفي **إعلام الموقعين** كذلك ذكر ابن القيم عشرات من أمثلة الحيل وأبطلها عن طريق ترجيح اعتبار المقاصد الشرعية على اعتبار ظواهر الأحكام، وقال: «مما يدل على بطلان الحيل وتحريمها أن الله تعالى إنما أوجب الواجبات وحرم المحرمات لما تتضمن من مصالح عباده في معاشهم ومعادهم.. فإذا احتال العبد على تحليل ما حرم الله وإسقاط ما فرض الله وتعطيل ما شرع الله كان ساعياً في دين الله بالفساد من وجوه: **أحدها** إبطالها ما في الأمر المحتال عليه من حكمة الشارع ونقض حكمته فيه ومناقضته له، و**الثاني** أن الأمر المحتال به ليس له عنده حقيقة ولا هو مقصود بل هو ظاهر المشروع فالمشروع ليس مقصوداً له والمقصود له هو المحرم نفسه وهذا ظاهر كل الظهور فيما يقصد الشارع فإن المرابي مثلاً مقصوده الربا المحرم وصورة البيع الجائز غير مقصودة له وكذلك المتحيل على إسقاط الفرائض بتمليك ماله لمن لا يهبه درهماً واحداً حقيقة مقصودة إسقاط الفرض وظاهر الهبة المشروعة غير مقصودة له.. فإن الشريعة للقلوب

---

(٦١) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٦٢) الشاطبي، **الموافقات**، ج ٢، ص ٣٨٤ وما بعدها، وابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص ٢٥٩ وما بعدها.

بمنزلة الغذاء والدواء للأبدان وإنما ذلك بحقائقها لا بأسمائها وصورها»[٦٣].

وعلى الرغم من هذه التطبيقات للمقاصد الشرعية في الفقه الإسلامي إلا إنها - في رأيي - كانت جزئية، بمعنى أنها افتقدت عنصر الاطراد في التطبيق، وهو عنصر منهجي هام. وأعني بالاطراد اعتبار مقاصد الشارع من الأحكام حاكمة على جميع جزئيات الفقه بل وعلى فهمنا وتفسيرنا للنصوص الشرعية أيضاً. فلم يحدث تاريخياً أن قدمت المقاصد الشرعية كأصول ثابتة تفسر على ضوئها جميع نصوص الأدلة التفصيلية من آيات وأحاديث، وتتفرع عنها كل أحكام الفقه التفصيلية، اللهم إلا ما كتبه إمام الحرمين أبو المعالي الجويني في القرن الخامس الهجري في كتابه الفذ **غِياث الأمم في التياث الظلَم**[٦٤]، وفيه يعرب عن خوفه من انقراض حمَلَة الشريعة ونَقَلَة المذاهب في يوم من الأيام، ثم يفترض جدلاً في الجزء الأخير من الكتاب أن هذا قد حدث فعلاً، وبناء على هذا الافتراض الجدلي أوجد الإمام الجويني لنفسه مجالاً للإبداع في الاجتهاد من دون التقيد بمذهب بل ومن دون التقيد بظواهر النصوص الجزئية المتعارضة التي تختلف فيها الأفهام وتختلف في توثيقها الآراء. ثم بنى الجويني أحكام الشريعة في أبوابها المختلفة من الأساس على «أصول قطعية»،

---

(٦٣) ابن القيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، ج ٣، ص ١٤٧ - ١٤٨.

(٦٤) أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، **غياث الأمم في التياث الظلم**، تحقيق عبد العظيم الديب (الدوحة: وزارة الشؤون الدينية، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م).

و«المحكمات التي لا يتطرق إليها تعارض الاحتمالات وطرق التأويلات»[٦٥]، على حدّ تعبيره. وأوضح الجويني أن منهجه كان استقراء هذه الأصول من دراسته الواسعة لمجموع النصوص والآراء، ثم قال: «نذكر في كل أصل من أصول الشريعة قاعدة تنزل منزلة القطب من الرحى والأسّ من المبنى، ونوضح أنها منشأ التفاريع، وإليه انصراف الجميع»[٦٦]. وهذه الأصول والقواعد بناها على المقاصد[٦٧] في أبواب الفقه، مثل مقصد تراضي الملّاك في معاملات البيع[٦٨]، ومقصد رفع ضرر المحتاجين في باب الزكاة[٦٩]، ومقصد التيسير في باب النجاسات[٧٠]، وغيرها.

ومنهج الإمام الجويني في هذا الكتاب يمثل - في رأيي - خطة تجديد شاملة وعميقة في مناهج الاجتهاد، تقوم على استقراء كل ما هو متاح من النصوص والآراء والمذاهب استقراءً شاملاً، ثم استنتاج مقاصد وأصول قطعية تكون حاكمة على عملية الاجتهاد ببعديها الحديثي النقدي والفقهي الاستنباطي، وتتفرع عنها الأحكام التفصيلية لا تشذ عنها وبالطبع لا تتناقض معها.

وهذا التجديد الشامل قد ظهر له إرهاصات في كتابات

---

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٤٩٠.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٤٣٤-٤٣٥.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٤٧٦.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٤٩٤.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٤٧٣.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٤٤٦.

الأصوليين في العقود القليلة الماضية بدأ بالنقد الذي ذكر آنفاً[٧١]، وانتهى مؤخراً بمحاولات منهجية لبلورة هذا التجديد للأصول عن طريق المقاصد. فقد اقترح الدكتور حسن الترابي القياس الواسع، وهو: «أن نتسع في القياس على الجزئيات لنعتبر الطائفة من النصوص ونستنبط من جملتها مقصداً معيناً من مقاصد الدين أو مصلحة معينة من مصالحه ثم نتوخّى ذلك المقصد حيثما كانت الظروف والحادثات الجديدة، وهذا فقه يقربنا من فقه عمر»[٧٢]. وأصّل الدكتور طه العلواني لما أسماه بفقه المقاصد الذي: «ينطلق من منهج استقرائي شامل يحاول الربط بين الأحكام الجزئية وصياغتها في قانون عام دلت على اعتبار الشرع له الكثير من الأدلة، وتضافرت عليه العديد من الشواهد، وبذلك يعتبر هذا القانون الكلي مقصداً من مقاصد الشريعة، فيتحول إلى حاكم على الجزئيات قاض عليها بعد أن كان يستمد وجوده منها»[٧٣]. وهذا البحث يقترح لذلك التجديد إعمال المقاصد في حال تعارض النصوص والقياس عليها، ويقترح القاعدة التالية:

«تدور الأحكام الشرعية العملية مع مقاصدها وجوداً وعدماً كما تدور مع عللها وجوداً وعدماً».

---

(٧١) ابن عاشور: **أليس الصبح بقريب؟**، ص ٢٠٤، و**مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص ١١٨؛ الصغير، **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة**، ص ٤٦٨ ـ ٤٧١؛ الشاطبي، **الموافقات**، ج ١، ص ٥، والترابي، **قضايا التجديد: نحو منهج أصولي**، ص ١٦٠ ـ ١٦١.

(٧٢) الترابي، المصدر نفسه، ص ١٦٦ ـ ١٦٧.

(٧٣) طه جابر العلواني، **مقاصد الشريعة**، قضايا إسلامية معاصرة (بيروت: دار الهادي، ٢٠٠١)، ص ١٢٤-١٢٥.

ولكن هذا الطرح يثير سؤالين منهجيين هامّين خُصّص المبحثان القادمان لبحثهما:

السؤال الأول: هل يصلح المقصد كوصف يتعلق به الحكم كما هو الحال في العلة التي يتفق على حجيتها أغلب الفقهاء؟

السؤال الثاني: كيف نفرق بين الأحكام التي تصلح لأن تناط بمقاصدها المستنبطة والأحكام التي قصد بها التعبد الحرفي المحض من دون النظر إلى مسألة المصالح والحِكَم؟

رابعاً: هل يصلح المقصد أصولياً كوصف يُناط به الحكم؟

القياس هو «مشاركة مسكوت عنه لمنصوص على حكمه الشرعي في علة هذا الحكم وإلحاقه به فيه»[(٧٤)]. وهو مصدر من مصادر الأحكام الشرعية عند الأصوليين على اختلاف مذاهبهم وفرقهم إلا الظاهرية الذين أنكروا القياس سواء نُص على علته أو استُنبطت من النص، والإمامية والزيدية الذين أنكروا العلل المستنبطة من دون المنصوص عليها[(٧٥)].

وأركان القياس عندهم جميعاً أربعة[(٧٦)]: الأصل (المنصوص عليه)، والحكم (وهو حكم هذا الأصل المنصوص

---

(٧٤) علي حسب الله، **أصول التشريع الإسلامي** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤)، ص ١٢٤.

(٧٥) انظر الرد على منكري القياس والحجج والأمثلة، في: سلطان، «حجية الأدلة الاجتهادية المختلف عليها في الشريعة الإسلامية،» ص ٣٥٣ وما بعدها.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٢٠٠.

عليه)، والفرع (المسكوت عن حكمه)، والعلة (وهي «الوصف الذي جعله الشارع مناطاً لثبوت الحكم بناء على أنه مظنة لتحقيق المصلحة المقصودة للشارع من شرع الحكم»[٧٧]. وإناطة الحكم بالعلة يعني ارتباطهما، أي إنه إن غابت العلة انعدم الحكم وإذا وجدت وجد الحكم، والقاعدة المعروفة تقول: الحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً[٧٨].

ولكن الأصوليين اشترطوا في الوصف الذي يصلح علة شروطاً أربعة، وهي: الظهور (أي أن يكون واضحاً يمكن إدراكه والتحقق من وجوده أو عدمه)، والانضباط (أي محدوداً لا يختلف باختلاف موصوفه ولا باختلاف الصور والأشخاص والأزمان والأحوال)، والتعدّي (أي ألّا تكون خصوصية للرسول (ﷺ) مثلاً أو لأحد أصحابه)، والاعتبار (أي ألّا يكون الشارع قد أورد أحكاماً تدل على عدم الاعتداد به)[٧٩]. أما التعدّي والاعتبار فليس فيهما خلاف بين الأصوليين، ولكن الظهور والانضباط فيهما خلاف، فرأى بعض الأصوليين أنه يجوز التعليل بما أطلقوا عليه الحكمة[٨٠] وهي المصلحة المترتبة على الحكم على الرغم من أن هذه المصلحة قد تخفى على العباد فتفتقد شرط الظهور، وقد تتغير حسب الأحوال

---

(٧٧) عبد الحكيم السعدي، **مباحث العلة في القياس عند الأصوليين** (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٩٨٦)، ص ١٠٦.

(٧٨) الشاطبي، **الموافقات**، ج ٢، ص ١٣٨، وابن تيمية، **كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه**، ج ٢٤، ص ١٢.

(٧٩) السعدي، المصدر نفسه، ص ١١٠، وحسب الله، **أصول التشريع الإسلامي**، ص ١٤١ ـ ١٤٣.

(٨٠) السعدي، المصدر نفسه، ص ١٠٦ ـ ١١٧.

والأشخاص فتفتقد شرط الانضباط، بل وقد يتخلف عنها الحكم أحياناً[٨١]. وفي ما يأتي أمثلة يضربها من يمنع التعليل بالحكمة من الأصوليين للتدليل على هذه الموانع الثلاثة، أعرضها على هيئة مثالين لكل مانع.

١ ـ مانع الخفاء

أ ـ **المثال الأول** عدة المطلقة معللة بالطلاق، والطلاق ظاهر منضبط، ولكن حكمة العدة قد تخفى، فمن قائل إنها براءة الرحم، ومن قائل إنها فرصة للصلح بين الزوجين، ومن قائل إنها فترة نقاهة للمرأة قبل زواج جديد. وعلى هذا فلا يصح مثلاً ـ باتفاق العلماء ـ إسقاط العدة عن الآيسة مثلاً ليقينها من براءة رحمها، أو عن الزوجة المطلقة ثلاثاً لانعدام فرصة الصلح.

ب ـ **المثال الثاني** ربا الفضل حكم معلل بعلل محددة يمكن استنباطها من الحديث الذي ورد في بابه[٨٢]، ولكن

---

(٨١) المصدر نفسه، ص ١٠٦.

(٨٢) «الأصل في هذا قوله عليه الصلاة والسلام: البر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً بمثل يداً بيد فمن زاد أو استزاد فقد أربى فإذا اختلفت الأصناف فبيعوا كيف شئتم.. وقصر أهل الظاهر على هذه المسميات لنفيهم القياس وأما من يقول بالقياس فلا خلاف بينهم أن الحكم ليس مقصوراً عليها وإنما اختلفوا في العلة المقتضية للمنع.. على عشرة أقوال: الاقتيات.. والادخار.. والاقتيات والادخار.. وكونه متخذاً للعيش غالباً.. والاقتيات وما يصلحه.. وغلبة الادخار.. والتفكه والادخار.. والمالية فلا يباع ثوب بثوبين.. وقال أبو حنيفة العلة الكيل وقال الشافعي الطعم..». انظر: محمد بن عبد الرحمن المغربي أبو عبد الله، **مواهب الجليل في شرح مختصر خليل**، ٦ ج، ط ٢ (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٨)، ج ٤، ص ٣٤٦، وعلى هذا فالعلة نفسها ليست ظاهرة في هذه المسألة.

حكمة ربا الفضل تفتقد شرط الظهور إذ صرح كثير من العلماء بعدم اهتدائهم لها، إلا بعض العلماء الذين رأوا أن الحكمة هي سد ذريعة ربا النسيئة. يقول ابن القيم: «أما ربا الفضل فتحريمه من باب سد الذرائع كما صرح به في حديث أبي سعيد الخدري (رضي الله عنه) عن النبي (ﷺ): لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين فإني أخاف عليكم الرما، والرما هو الربا فمنعهم من ربا الفضل لما يخافه عليهم من ربا النسيئة، وذلك أنهم إذا باعوا درهماً بدرهمين ولا يفعل هذا إلا للتفاوت الذي بين النوعين إما في الجودة وإما في السكة وإما في الثقل والخفة وغير ذلك تدرجوا بالربح المعجل فيها إلى الربح المؤخر وهو عين ربا النسيئة وهذه ذريعة قريبة جداً، فمن حكمة الشارع أن سدّ عليهم هذه الذريعة»[٨٣].

٢ ـ مانع الانضباط

أ ـ **المثال الأول** رخصة الفطر معللة بنص القرآن بالمرض أو السفر، وهي علة ـ في رأي جمهور الأصوليين ـ ظاهرة منضبطة. ولكن حكمة رخصة الفطر في رمضان، التي هي رفع المشقة، تفتقد شرط الانضباط لأنها: «تختلف باختلاف الصور والأشخاص والأزمان والأحوال، فالراكب على الدابة يجد من المشقة ما لا يجده راكب الواسطة الحديثة.. والمسافر في الصيف وتحت وهج الشمس مشقته تختلف بكثير عن المسافر أيام الربيع.. ويدل على ذلك أنه لم يرخص للحَمّال في

(٨٣) ابن القيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، ج ٢، ص ١٥٥، وهو رأي مالك. انظر أيضاً: الزرقاني، **شرح الزرقاني على الموطأ**، ج ٣، ص ٤١٠.

الفطر في الحضر مع أنه يجد من المشقة ما لا يجده المسافر في الطائرة»[٨٤].

ب ـ **المثال الثاني** حرمة الخمر معللة بما أطلق عليه العلماء الشدّة في الشراب[٨٥]، ولكن الحكمة وهي إيقاع العداوة والبغضاء وكونها سبباً للصد عن ذكر الله[٨٦] لا تنضبط فلا يمكن القياس عليها.

٣ ـ مانع تخلف الحكم عن الحكمة

أ ـ **المثال الأول** وجوب الحد على الزاني معلل بالزنا، وهو ظاهر منضبط، ولكن الحكمة منه ـ كما يرى كثير من الأصوليين ـ منع اختلاط الأنساب[٨٧] وهي تلزم التخلف في بعض الصور: «فلو أخذ إنسان صبياناً صغاراً إلى حيث لم يرهم آباؤهم وفرّقهم حتى صاروا رجالاً لم يستطع آباؤهم التعرف عليهم فقد تحققت الحكمة وهي اختلاط الأنساب، فينبغي القول بوجوب الحد على آخذهم، وهذا لم يقل به أحد من الفقهاء»[٨٨].

---

(٨٤) السعدي، **مباحث العلة في القياس عند الأصوليين**، ص ١١٠، وانظر رأي: شمس الدين محمد بن أبي بكر بن القيم الجوزية، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، رخصة الفطر للجهاد.

(٨٥) ابن قدامة، **المغني**، ج ٩، ص ١٤٤، ومحيي الدين يحيى بن شرف النووي، **المجموع** (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٧)، ج ٢، ص ٥٣٠، وعلي بن سليمان المرداوي، **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف**، تحقيق محمد حامد الفقي (بيروت: دار إحياء التراث، [د. ت.])، ج ١٠، ص ٢٢٨.

(٨٦) السعدي، المصدر نفسه، ص ١١٠.

(٨٧) المصدر نفسه، ص ١٠٩.

(٨٨) المصدر نفسه.

ب ـ **المثال الثاني** حرمة الزواج من الأم من الرضاعة معللة بالرضاعة المشبعة، وهي ظاهرة منضبطة، والحكمة من ذلك هي ـ كما يرى بعض الفقهاء ـ الجزئية، أي إن الطفل قد أخذ من المرأة التي أرضعته جزءاً منها، ولكن هذه الحكمة تتخلف في صورة طفل نُقل له ـ مثلاً ـ دم من امرأة من دون أن يرضع منها، وهو نوع من الجزئية لا يحرّمها عليه اتفاقاً[٨٩].

وعلى الرغم من أن الحكمة من الحكم لا تختلف عن المقصد من الحكم عند كثير من الأصوليين[٩٠]، إلا إنه يبدو لي أن هناك فارقاً معتبراً بين ما يُقصد بالحكمة وما يُقصد بالمقصد، وهذا الفارق له أثره في مسألة التعليل. فالحكمة مصلحة تترتب على الحكم، أما المقصد فهو مصلحة أو مجموعة مصالح ينص الشارع أو يغلب على ظن المجتهد أنها المقصودة من الحكم، أي لولاها لما شرع الحكم أصلاً. وأرى بناء على ذلك أن الحكمة قد تختلف عن المقصد، وقد تكون جزءاً من المقصد، وقد تساوي المقصد، وأن النقد الموجَّه إلى التعليل بالحكمة وإناطة الحكم بها ـ كما في الأمثلة السابقة ـ لا يلزم أن ينطبق على التعليل بالمقصد.

أما عدة المطلقة وربا الفضل فالحكمة فيهما خفية، فيلزمنا أن نعتبر أن المقصد منهما التعبد. يقول ابن القيم عن ربا الفضل: «ويلزم من لم يعتبر الذرائع ولم يأمر بسدها أن يجعل

---

(٨٩) المصدر نفسه.

(٩٠) انظر مثلاً: الغزالي، **المستصفى**، ج ١، ص ١٧٢؛ الآمدي، **الأحكام**، ج ٥، ص ٣٩١، والرازي، **المحصول**، ج ٥، ص ٣٩٢ ـ ٣٩٦.

تحريم ربا الفضل تعبداً محضاً لا يعقل معناه كما صرح بذلك كثير منهم»[٩١].

أما رخصة الفطر ـ وعلتها المرض أو السفر وحكمتها رفع المشقة ـ فالمقصد منها ليس رفع المشقة، بل رفع الضرر. وعليه، فلا يرخص بالإفطار لمن يجد مشقة في الصوم إلا أن تتعدى المشقة إلى الضرر بهذا الصائم، ولهذا شرع الإفطار في غير صور المرض والسفر مثل القتال والإرضاع، وغيرها من صور مظنة الضرر. فإذا اعترض معترض بأن الضرر غير منضبط فالجواب ـ كما يرى مجيزو التعليل بالحكمة ـ أن العلة نفسها في هذا المثال غير منضبطة، فالسفر اختلفت فيه الآراء كثيراً، والمرض غير منضبط كذلك. ويعبر ابن قدامة عن هذا الرأي بقوله: «المرض لا ضابط له فإن الأمراض تختلف، منها ما يضر صاحبه الصوم ومنها ما لا أثر للصوم فيه كوجع الضرس وجرح في الأصبع والدمل والقرحة اليسيرة والجرب وأشباه ذلك فلم يصلح المرض ضابطاً، وأمكن اعتبار الحكمة وهو ما يخاف منه الضرر فوجب اعتباره»[٩٢]، وهو يقصد بالحكمة هنا المقصد من الحكم.

وأما حرمة الخمر التي عللها العلماء بالشدّة في الشراب، فالمقصد منها هو حفظ عقول الناس. وهذا المقصد ـ في رأيي ـ أفضل من العلة المذكورة كأداة للقياس لأنه يحرم بناء عليه كل ما يذهب العقل من مشروب ومأكول ومحقون ومشموم وغيره،

---

(٩١) ابن القيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، ج ٣، ص ١٥٥.

(٩٢) ابن قدامة، **المغني**، ج ٣، ص ٤٢.

بل ويجب إقامة الحد على فاعله إذ إنه لا فرق بين شارب الخمر وآكل الحشيش ومتعاطي حبوب الهلوسة مثلاً في فقدان العقل، وهذا التعليل بالمقصد أقرب إلى المنطق السليم. وقد تردد بعض العلماء في إقامة الحدّ على متعاطي الحشيشة بناء على تشددهم في حرفية العلة المذكورة، فرد عليهم ابن تيمية بأن: «ضررها من بعض الوجوه أعظم من ضرر الخمر، ولهذا أوجب الفقهاء بها الحد كالخمر، وتوقُف بعض المتأخرين في الحد بها وإن أكلها يوجب التعزير بما دون الحد فيه نظر، إذ هي داخلة في عموم ما حرم الله وأكلتها ينتشون عنها ويشتهونها كشراب الخمر وأكثر وتصدهم عن ذكر الله، وإنما لم يتكلم المتقدمون في خصوصها لأن أكلها إنما حدث في أواخر المئة السادسة أو قريباً من ذلك فكان ظهورها مع ظهور سيف جنكيزخان»[٩٣].

أما وجوب الحد على الزاني فهو معلل بالزنا، وحكمته التي ذكرها الفقهاء وهي منع اختلاط الأنساب قد تتخلف عن الحكم. وعلى الرغم من أن منع اختلاط الأنساب مصلحة معتبرة في الشرع، إلا إن قضية الزنا في الإسلام ليست قضية اختلاط الأنساب فقط، وإنما هي قضية ذات أبعاد أخلاقية واجتماعية عديدة. والمقصد من حد الزنا ليس المنع من اختلاط الأنساب فحسب، وإنما الردع عن الزنا بكل مفاسده. فإذا استُكرهت امرأة على الزنا مثلاً أو كانت لا تفقه معناه، انعدم قصد الردع ولم يُقم عليها الحد ـ كما درأ عمر (رضي الله عنه)

(٩٣) نقله المرداوي، في: **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف**، ج ١٠، ص ٢٢٨.

الحد عن المرأتين اللتين استُكرهت إحداهما على الزنا وكانت الأخرى أعجمية لا تفقه[٩٤].

وحرمة الزواج من الأم من الرضاعة معلَّلة بالرضاعة المشبعة وحكمتها ـ كما ذكر الفقهاء ـ الجزئية وهي قد تتخلف عن الحكم، ولكن المقصد من هذا التشريع الذي لولاه ما شُرع الحكم ليس قضية الجزئية وإنما هو ـ في أغلب ظني ـ تبجيل واحترام رابطة الأمومة التي تنشأ بين المرضعة والطفل الذي أرضعته، وروابط الأخوّة التي تنشأ كذلك بين هذا الطفل وإخوته من الرضاعة، وهو مقصد لا يتخلف عنه الحكم أبداً كما تخلف عن الحكمة.

والتعليل بالمقاصد هنا ليس مطروحاً كبديل عن التعليل بالعلل المنضبطة الظاهرة، وإنما التعليل بالمقاصد إضافة إلى التعليل بالعلل وتوسيع لمفهومها. فإن الشارع الحكيم قد أناط كثير من شرائعه بالعلل المنضبطة الظاهرة؛ إذ علم سبحانه وتعالى عدم ظهور المقاصد أحياناً وصعوبة القياس عليها في حق كثير من المكلفين. ولكن سعة الإسلام وشموله لبعدي الزمان والمكان وعقلانية منهجه التشريعي تلزمنا أن نوسع دائرة القياس لتشمل التعليل بالمقصد إذا غلب على الظن أنه هو المصلحة التي شرع من أجلها الحكم. وهذا التوسيع لدائرة القياس عن طريق التعليل بالمقاصد يتيح للفقه الإسلامي مرونة أكثر في استيعاب تغير الأحوال وتطور الأعراف.

---

(٩٤) بلتاجي، **منهج عمر بن الخطاب في التشريع: دراسة مستوعبة لفقه عمر وتنظيماته**، ص ١٩٠.

وأذكر هنا فتوى ذكرها ابن عابدين ـ رحمه الله ـ في رسالته العميقة المغزى عن علاقة العرف بالحكم الشرعي التي سماها «نشر العَرف فيما بني من الأحكام على العُرف». قال: «صرحوا بفساد البيع بشرط لا يقتضيه العقد وفيه نفع لأحد العاقدَين، واستدلوا على ذلك بنهيه صلى الله تعالى عليه وسلم عن بيع وشرط[٩٥] وبالقياس، واستثنوا من ذلك ما جرى به العرف كبيع نعل على أن يحذوها البائع.. فإن قلتَ: إذا لم يُفسد الشرط المتعارف العقد يلزم أن يكون العُرف قاضياً على الحديث؟ قلتُ: ليس بقاض عليه بل على القياس لأن الحديث معلول بوقوع النزاع المخرج للعقد عن المقصود به وهو قطع المنازعة، والعرف ينفي النزاع فكان موافقاً لمعنى الحديث»[٩٦].

---

(٩٥) الحديث مروي عن أبي حنيفة، قال: حدثني عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع وشرط. انظر: أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني، **المعجم الأوسط**، باب من اسمه عبد الله، ج ٤، ص ٣٣٥، وكذلك ذكره: ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ج ٤، ص ٤٠٣، وأبو زكريا يحيى بن شرف النووي، **شرح النووي على صحيح مسلم**، ج ١١، ص ٣٠ في تعليقهما على حديث بريرة: عن عائشة رضي الله عنها قالت جاءتني بريرة فقالت كاتبت أهلي على تسع أواق في كل عام أوقية فأعينيني فقلت إن أحب أهلك أن أعدّها لهم ويكون ولاؤك لي فعلت فذهبت بريرة إلى أهلها فقالت لهم فأبوا عليها فجاءت من عندهم ورسول الله صلى الله عليه وسلم جالس فقالت إني قد عرضت ذلك عليهم فأبوا إلا أن يكون الولاء لهم. فسمع النبي صلى الله عليه وسلم، فأخبرت عائشة النبي صلى الله عليه وسلم فقال خذيها واشترطي لهم الولاء فإنما الولاء لمن أعتق ففعلت عائشة ثم قام رسول الله صلى الله عليه وسلم في الناس فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: «أما بعد ما بال رجال يشترطون شروطاً ليست في كتاب الله ما كان من شرط ليس في كتاب الله فهو باطل وإن كان مئة شرط، قضاء الله أحق وشرط الله أوثق وإنما الولاء لمن أعتق».

(٩٦) «نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف،» في: محمد أمين بن عمر ابن عابدين، **مجموعة رسائل ابن عابدين: العلم الظاهر في نفع النسب الطاهر** (القاهرة: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.])، ج ٢، ص ١١٩.

فابن عابدين هنا بنى فتواه على مقصد الحديث (وهو قطع المنازعة) لا على ظاهره (وهو النهي عن بيع وشرط)، وأدار الحكم مع هذا المقصد وجوداً وعدماً، وهو ما جعله يقر العرف الجديد الذي يحقق المعنى المقصود.

خامساً: تحديد مساحة التعبد المحض

روى البخاري في «كتاب مواقيت الصلاة»، ومسلم في «باب أوقات الصلوات الخمس» عن أبي مسعود الأنصاري: «أن جبريل (عليه السلام) نزل فصلى، فصلى رسول الله (ﷺ) ثم صلى فصلى رسول الله (ﷺ) ثم صلى فصلى رسول الله (ﷺ) ثم صلى فصلى رسول الله (ﷺ) ثم صلى فصلى رسول الله (ﷺ) ثم قال بهذا أمرت»[٩٧].

أجمع المسلمون أن في الشرع أحكاماً يلزم المسلم اتباعها تعبداً ـ مثل عدد الصلوات ومواقيتها المفروضة المذكورة في هذا الحديث ـ أي إنه يلزم المسلم عين ما ورد فيها عن الشارع بصرف النظر عن الحِكَم والعلل وبصرف النظر عن اختلاف الزمان والأحوال. ولا ينكر أصل الأحكام التعبدية في الإسلام إلا من كان في تصوّره الإيماني خلل كبير.

ولكنْ هناك خلافٌ بين الأصوليين في مجال هذه الأحكام التعبدية ومنهج التعرف إليها، وهو خلاف ـ في ما يبدو لي ـ ناتج عن خلافهم في القياس بين منكري القياس ومؤيديه،

---

(٩٧) البخاري، **صحيح البخاري: الجامع الصحيح المختصر**، كتاب مواقيت الصلاة، ج ١، ص ١٩٥، ومسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم**، باب أوقات الصلوات الخمس، ج ١، ص ٤٢٥.

وبين المكثرين من التعليل والتفريع والمقلّين المتحفظين. أما منكرو القياس وعلى رأسهم الظاهرية فهم يعتبرون أن كل الأحكام التي وردت عن الله ورسوله (ﷺ) تعبديات، على المسلم اتباع ظواهرها وصورها بغض النظر عن ما يبدو للعقل من حِكَمها ومقاصدها، ولا يصح أن يقاس عليها غيرها. يقول ابن حزم: «مسألة: ولا يحل القول بالقياس في الدين ولا بالرأي، لأن أمر الله تعالى عند التنازع بالرد إلى كتابه وإلى رسوله (ﷺ) قد صح، فمن رد إلى قياس وإلى تعليل يدعيه أو إلى رأي فقد خالف أمر الله تعالى المعلق بالإيمان»[٩٨]. ويقترب من منهج الظاهرية هذا من لا ينكرون التعليل للأحكام ولا القياس عليها ولكنهم لا يتوسعون في التعليل ولا القياس تورعاً، فلا يخالفون ظواهر النصوص بحال، ولا يكادون يقيسون إلا ما ثبتت علته نصاً.

وهناك العلماء الذين يعللون الأحكام ـ على اختلاف مسالكهم في التعليل ـ إلى حيث انتهت مدارك عقولهم، فإن قصرت عقولهم عن إدراك علة الحكم ردوا الأمر إلى الله تعالى إيماناً وتصديقاً واعتبروا التكليف عبادة محضة، أي المقصود منها الاتباع والتعبد، وهذا رأي أغلب الأئمة المجتهدين[٩٩]. فمثلاً،

---

(٩٨) ابن حزم، **المحلى بالآثار**، ج ١، ص ٥٦.

(٩٩) انظر مثلاً: محمد بن إدريس أبو عبد الله الشافعي، **الأم**، ط ٢ (بيروت: دار المعرفة، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م)، ج ٥، ص ٢٣٥؛ الغزالي، **المستصفى**، ج ١، ص ٣٠٠؛ ابن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، ج ١، ص ٦١؛ الشاطبي، **الموافقات**، ج ١، ص ٢٨٥؛ أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي، **أحكام القرآن**، تحقيق محمد عبد القادر عطا (بيروت: دار الفكر للطباعة، [د. ت.])، ج ١، ص ٣٥؛ عبد الله بن أحمد المقدسي بن قدامة: **الكافي في فقه ابن حنبل** (بيروت: المكتب الإسلامي، [د. ت.])، =

يقول الشافعي: «التعبد وجهان، فمنه تعبد لأمر أبان الله عز وجل أو رسوله سببه فيه أو في غيره من كتابه أو سنة رسوله فذلك الذي قلنا به وبالقياس في ما هو في مثل معناه، ومنه ما هو تعبد لما أراد الله عز شأنه مما علمه.. ولم نعرف في شيء له معنى فنقيس عليه وإنما قسنا على ما عرفنا»[١٠٠].

وهذه الطائفة من الأحكام التي قُصد بها التعبّد المحض لا يجوز تبديلها بالرأي باتفاق العلماء. يقول ابن العربي مثلاً: «الأقوال المنصوص عليها في الشريعة لا يخلو أن يقع التعبد بلفظها أو يقع التعبد بمعناها، فإن كان التعبد وقع بلفظها فلا يجوز تبديلها، وإن وقع التعبد بمعناها جاز تبديلها بما يؤدي ذلك المعنى ولا يجوز تبديلها بما يخرج عنه»[١٠١].

ولكن السؤال هنا هو كيف نفرق بين الأحكام التي قصد بها التعبد المحض والأحكام التي يجوز فيها التعليل والقياس على المعنى؟ فالكثير من أحكام الشريعة مشكَل لا نستطيع القطع إذا كان الأصل فيه الاتباع المحض أو التعليل بالعلل والمقاصد، مثل العديد من عقود البيع ومسائل الزكاة[١٠٢]. والرجوع إلى ما أدخله

= ج ٣، ص ٢٠٠، و**المغني**، ج ٦، ص ٢٠٦؛ عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، **الأشباه والنظائر** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، ج ١، ص ٤٧٩؛ الزرقاني، **شرح الزرقاني على الموطأ**، ج ٢، ص ٦٥؛ السرخسي، **أصول السرخسي**، ج ٢، ص ٢٨٣، وابن القيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، ج ٣، ص ١٥٥، وغيرهم

(١٠٠) الشافعي، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٢٣٥.

(١٠١) ابن العربي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٥.

(١٠٢) انظر: القرضاوي، **فقه الزكاة: دراسة مقارنة لأحكامها وفلسفتها في ضوء القرآن والسنة**، وفيه أمثلة كثيرة لما اختلف العلماء في وقوع التعبد فيه من عدمه.

الفقهاء على اختلاف مذاهبهم في باب العبادات المحضة يكشف عدم وجود منهجية ثابتة لتحديد هذه الأحكام، حتى إن أبا الوليد ابن رشد اتهم بعض الفقهاء بادعاء التعبد في بعض الأحكام كوسيلة للانتصار في المناظرات، فقال: «وإنما يلجأ الفقيه إلى أن يقول عبادة إذا ضاق عليه المسلك مع الخصم فتأمل ذلك فإنه بيّن من أمرهم في أكثر المواضع»[١٠٣].

وقد حاول الشاطبي في **موافقاته** تحديد هذه المسائل نظرياً بالتفريق بين ما صُنف تحت أبواب العبادات وما صُنف تحت أبواب العاديات أو المعاملات، فقال: «الأصل فيها (أي العبادات) التعبد من دون الالتفات إلى المعاني والأصل فيها أن لا يقدم عليها إلا بإذن إذ لا مجال للعقول في اختراع التعبدات فكذلك ما يتعلق بها من الشروط، وما كان من العاديات يكتفي فيه بعدم المنافاة لأن الأصل فيها الالتفات إلى المعاني من دون التعبد والأصل فيها الإذن حتى يدل الدليل على خلافه»[١٠٤].

وهذا التفريق ليس على إطلاقه، فبعض الأحكام التي صنفت تحت باب العبادات ـ مثل أحكام الزكاة ـ مجالها العباد، وهو ما يقتضي أن تدور مع متغيراتهم وظروفهم لتحقيق المقاصد الاجتماعية المنشودة، وبعض الأحكام التي صنفت تحت باب المعاملات أو العاديات ـ مثل مهر الزوجة وعدة المطلقة وحرمة الربا وغيرها ـ لا يعللها العلماء بل يعتبرونها أشكالاً من العبادات المحضة.

---

(١٠٣) ابن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، ج ١، ص ٦١.

(١٠٤) الشاطبي، **الموافقات**، ج ١، ص ٢٨٥.

وقد اقترح الشاطبي في السياق نفسه وسيلة أخرى للتفريق بين العبادات المحضة وغيرها، فقال: «وإذا كان معلوماً من الشريعة في مواطن كثيرة أن ثَمّ مصالح أُخَر غير ما يدركه المكلف لا يقدر على استنباطها ولا على التعدية بها في محل آخر إذ لا يعرف كون المحل الآخر وهو الفرع وجدت فيه تلك العلة ألبتة، لم يكن إلى اعتبارها في القياس سبيل فبقيت موقوفة على التعبد المحض»(١٠٥)، ويقول في موضع آخر: «التعبد راجع إلى عدم معقولية المعنى وبحيث لا يصح فيه إجراء القياس وإذا لم يعقل معناه دل على أن قصد الشارع فيه الوقوف عند ما حدُّه لا يُتعدى.. وأيضاً فلو فرضنا أن عدم معقولية المعنى ليس بدليل على أن قصد الشارع الوقوف عند ما حده الشارع فيكفي في ذلك عدم تحقق البراءة منه وعدم تحقق البراءة موجب لطلب الخروج عن العهدة بفعل مطابق لا بفعل غير مطابق»(١٠٦). وهو ما يعني أن الجهل هو وسيلة العلم هنا، فجهلنا بالعلة و«عدم معقولية المعنى الذي يقاس عليه» هو الذي يرشدنا إلى العبادات المحضة.

وللقرافي تفريق إضافي بين حكم المعاملات الذي هو حق خالص لله تعالى وهو بالتالي تعبدي، وبين غيره من الأحكام، فقال إنه الحكم الذي «ليس للعباد حق إسقاطه»(١٠٧). مثل حرمة الربا وإن تراضى الطرفان، وأداء الزكاة وإن لم يوجد

---

(١٠٥) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣١٤.

(١٠٦) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣١٩.

(١٠٧) أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي، **الفروق**، ٤ ج (القاهرة: مطبعة دار إحياء الكتب العربية، ١٣٤٤ ـ ١٣٤٦هـ/[١٩٢٥ ـ ١٩٢٧م])، الفرق الحادي والعشرين.

فقير، ودفع المهر ولو الشيء اليسير وإن تنازلت الزوجة، وهكذا.

والخلاصة أن الأصل في ما أورده العلماء تحت «أبواب العبادات» التعبد خاصة في ما لا يُعقل معناه ولم يتعلّق بالعباد، والأصل في ما ورد تحت «أبواب المعاملات» الدوران مع العلل والمقاصد إلا فيما لا يُعقل معناه مما قصرت عنه أفهام المستنبطين، أو عُقل معناه ثم دلت النصوص على أنه ليس للعباد حق إسقاطه والتنازل عنه. فإذا غلب على ظن الفقيه أن حكماً ما قد شُرِع من أجل مقصد معين وليس المقصود منه التعبد المحض، فإنه لا يحلّ له ـ والله أعلم ـ إلا أن يدير الحكم مع هذا المقصد من أجل تحقيق مصالح العباد ودرء المفاسد عنهم.



الفصل الثالث

الاجتهاد المقاصدي الفقهي
مسألة إسلام المرأة من دون زوجها نموذجاً

مقدمة

هذه المسألة من المسائل التي اشتد فيها الخلاف مؤخراً بين الإجازة والتحريم، حتى إن المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث بحث فيها على مدار ثلاث دورات متتابعات، ولم يصل أعضاؤه فيها إلى قرار يجمعون عليه. وانتهى المجلس إلى تخصيص عدد كامل من مجلته العلمية لهذه المسألة، تضمَّن العدد الأبحاث القيّمة كلّها التي قُدمت إلى المجلس[1]. وعلى الرغم من القيمة العلمية لهذا الإصدار إلا إنه يدل على الحاجة إلى الأبحاث الجديدة في المنهج الأصولي نفسه لفقه الأقليات المعاصر. فالخلاف في هذه المسألة وغيرها خلاف منهجي

---

(١) انظر: **المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث**، العدد ٢ (كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٣).

أصولي بالأساس، قبل أن يكون خلافاً فقهياً تفصيلياً في استحضار الأدلة أو تحقيقها. ونقطة الخلاف هي حول كيفية التعامل مع أدلة السنّة المتعارضة، والتي ذهبت الآراء التقليدية فيها مذاهب الترجيح والنسخ، وحول تأثير المقاصد الشرعية في الاجتهاد في ظروف جديدة.

والمنهج التالي هو المنهج المقترح للبحث وهو المنهج الأولى بالتطبيق في هذه القضايا، وغيرها من القضايا المعاصرة:

أولاً: حصر كل النصوص المتعلقة بكل قضية من الكتاب والسنة، وذلك لتجنب النظرات الجزئية الأحادية الأبعاد.

ثانياً: الرجوع إلى المصادر المعتمدة لتحقيق نصوص الأحاديث، وتحديد ما صح منها فيُعتبر، وما اختُلف فيه بين علماء الحديث فيبحث له عن شواهد صحيحة، وما هو من الضعيف بحيث لا يرقى لمصافّ الأدلة المعتبرة فيُهمل.

ثالثاً: عدم جواز اعتبار أي حديث صح سنده عن رسول الله (ﷺ) مرجوحاً ـ وبالتالي ليس دليلاً ـ لمجرد تعارضه الظاهري مع غيره من النصوص فضلاً عن تعارضه مع آراء بعض العلماء أياً كانوا.

رابعاً: جواز إعمال الترجيح بين حديثين صحيحين بالطرق التي حقّقها علماء الحديث إذا ثبت منطقياً تعارضهما وتناقضهما في نفس الأمر وهو ما يعني أن خطأً قد حدث من طريق راوٍ أو أكثر من الرواة، فيرجّح الأحفظ والأفقه وهكذا.

خامساً: استبعاد ما نُسخ من الأحكام في عهد التشريع من

الحكم النهائي، ولكنّ النسخ بمعنى الإلغاء المؤبد حق للشارع تعالى وحده، ولا يجوز القول بالنسخ اجتهاداً لحل التعارض الظاهري، أو القول بالنسخ لمجرد تأخر دليل عن غيره من الأدلة أو حادثة عن غيرها من الحوادث، إلا أن تدلّ عبارة النص على تغيير الحكم وعلى تأييد هذا التغيير.

سادساً: حصر ما ورد من آراء الصحابة والعلماء والمذاهب الإسلامية جميعاً، وتحليلها ومقارنتها ووضعها في سياقها التاريخي والجغرافي الصحيح.

سابعاً: محاولة استقراء الظروف السياسية والاجتماعية والبيئية والاقتصادية والنفسية التي أحاطت بالأحاديث الشريفة؛ وذلك حتى يمكن فهم هذه الأحاديث فهماً دقيقاً.

ثامناً: بذل الجهد في استنباط المقاصد والعلل الجزئية التي استهدفتها النصوص، إلا ما كان من أحكام تتعلق بحقوق الله الخالصة أو يقصر العقل عن تعليلها، فتقع تحت باب العبادات المحض، وهي الأحكام التي لا يصح فيها إلا الاتباع الحرفي والتعبد.

تاسعاً: محاولة فهم الواقع الحالي الذي سيطبق فيه الحكم الشرعي، بعيداً عن أهواء العامة ورغبات السياسيين وجمود الجامدين.

عاشراً وأخيراً: شمول الحكم النهائي لجميع النصوص الصحيحة المتعلّقة بالمسألة بحيث يضعها في إطار من مقاصدها الشرعية والمصالح التي رمت إليها والمفاسد التي احترزت منها. وذكر الحُكم مع مقصده أولى، حتى يدير المجتهد

الحكم مع هذا المقصد إن اختلفت صور التطبيق في هذه الدنيا السريعة التغير.

أولاً: حصر النصوص الصحيحة من دون غيرها

أما ما ورد في المسألة من أدلة، فأولها آية الممتحنة: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ وَآتُوهُم مَا أَنفَقُوا وَلا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنكِحُوهُنَّ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَلا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ وَاسْأَلُوا مَا أَنفَقْتُمْ وَلْيَسْأَلُوا مَا أَنفَقُوا ذَلِكُمْ حُكْمُ اللَّهِ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾** [الممتحنة: ١٠]. وقد وردت في كتب الحديث روايات عديدة متعلقة بتفسير هذه الآية، يوحي بعضها بأنه يتحتم على المسلمين بمجرد هجرة المؤمنات دفع المهور لأزواجهن من الكفار حتى يُفرَّق بينهم، وهذه الروايات كلها ضعيفة أو ضعيفة جداً من ناحية السند لا يثبت منها شيء[٢]، إلا ما رواه البخاري وغيره من حديث مروان ومسور بن عكرمة الذي جاء فيه: كانت أم كلثوم بنت عقبة بن أبي معيط ممن خرج إلى رسول الله (ﷺ) يومئذٍ وهي عاتق ـ أي لم تتزوج ـ[٣]، فجاء أهلها يسألون النبي (ﷺ) أن يرجعها إليهم، فلم يرجعها إليهم لما أنزل الله فيهن: **﴿إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ**

---

(٢) تعقبهم جميعاً الشيخ عبد الله الجديع في مقاله، في: **المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث**، العدد ٢ (كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٣)، ص ٢٥ ـ ٣٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٥.

عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾[٤]. ووردت قصة أخرى صحيحة لأم الفضل لبابة بنت الحارث ـ أم عبد الله بن عباس ـ وقد مكثت في مكة زمناً مع العباس قبل أن يسلم، وكان ابن عباس صغيراً[٥].

أما قصة زينب بنت رسول الله (ﷺ) فهي دليل مهم في هذه المسألة. وأحسن ما رُوي فيها رواية عائشة[٦]، والتي رواها البخاري في **التاريخ الأوسط**، وابن أبي عاصم في **الآحاد والمثاني**. قالت: «لما قدم (ﷺ) المدينة خرجت زينب ابنته من مكة مع كنانة، أو ابن كنانة، فخرجوا في إثرها فأدركها هبار بن الأسود، فلم يزل يطعن بعيرها بمحجنة حتى صرعها، وألقت ما في بطنها، وأهراقت دماً فحملت فاشتجر فيها بنو هاشم وبنو أمية، فقالت بنو أمية: نحن أحق بها ـ وكانت تحت ابن عمهم أبي العاص ثم كانت عند هند بنت زمعة ـ ، فكانت تقول لها هند: هذا في سبب أبيك. فقال رسول الله (ﷺ) لزيد بن حارثة (ﷺ): «ألا تنطلق فتجيء بزينب؟» قال: بلى يا رسول الله. قال: «فخذ خاتمي فأعطها إياه» فانطلق زيد (ﷺ) فلم يزل يتلطف حتى لقي راعياً فقال: لمن ترعى؟ فقال: لأبي العاص. قال: فلمن هذه الغنم؟ قال: لزينب بنت محمد (ﷺ) فسار معه شيئاً ثم قال: هل لك أن أعطيك شيئاً تعطيها إياه ولا تذكره

---

(٤) محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري، **صحيح البخاري**: **الجامع الصحيح المختصر**، تحقيق مصطفى ديب البغا، ط ٣ (بيروت: اليمامة؛ دار ابن كثير، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م)، باب ما يجوز من الشروط في الإسلام والأحكام والمبايعة، ج ٢، ص ٩٦٧.

(٥) انظر بحث عبد الله الجديع، في: **المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث**، العدد ٢ (كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٣)، ص ٥٤.

(٦) كما حققها أيضاً الشيخ الجديع في بحثه المستقصي، في: المصدر نفسه، ص ٥٧.

لأحد؟ قال: نعم. فأعطاه الخاتم فانطلق الراعي يدخل غنمه فأعطاها الخاتم فعرفته فقالت: من أعطاك هذا؟ فقال: رجل. فقالت: وأين تركته؟ قال: بمكان كذا وكذا. قال: فسكتت حتى إذا كان الليل خرجت إليه، فلما جاءته قال لها زيد (رضي الله عنه): اركبي بين يدي على بعيره قالت: لا، ولكن اركب أنت بين يدي. فركب وركبت وراءه حتى أتت أباها. وكان رسول الله (ﷺ) يقول: «هي أفضل بناتي أصيبت في»[7].

وفي المدينة كانت بقية القصة، فقد أخرج البيهقي في **سننه** عن أم سلمة زوج النبي (ﷺ) أن زينب بنت رسول الله (ﷺ) أرسل إليها زوجها أبو العاص بن الربيع أن خذي لي أماناً من أبيك فخرجت فأطلعت رأسها من باب حجرتها والنبي (ﷺ) في صلاة الصبح يصلّي بالناس فقالت: أيها الناس أنا زينب بنت رسول الله (ﷺ) وإني قد أجرت أبا العاص، فلما فرغ النبي (ﷺ) من الصلاة قال: أيها الناس إني لم أعلم بهذا حتى سمعتموه ألا وإنه يجير على المسلمين أدناهم»[8].

ثانياً: ترجيحات لا مناص منها

وقد وقع في هذه القصة في **السيرة** لابن إسحاق رواية ضعيفة، نذكرها هنا لأن فيها عبارة وردت مرفوعة، أن رسول الله (ﷺ) قال لها: «أي بنية أكرمي مثواه ولا يخلصن إليك،

---

(٧) أبو بكر بن أبي عاصم الشيباني، **الآحاد والمثاني**، ذكر زينب بنت رسول الله، ج ٥، ص ٣٧٢ ـ ٣٧٣.

(٨) أحمد بن الحسين البيهقي، **السنن الكبرى**، تحقيق محمد عبد القادر عطا (مكة: مكتبة دار الباز، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م)، باب أمان المرأة، ج ٩، ص ٩٥، وهو حسن.

فإنك لا تحلّين له»، وهي العبارة الوحيدة في نصوص القضية التي تمنع الوطأ صراحةً وتعارض قصة زينب الأولى ـ وقد كانت حاملاً قبل هجرتها ـ وظاهر قصة أم الفضل، ولكنَّ رواية ابن إسحاق هذه ضعيفة(٩).

وقد أسلم أبو العاص وردّه رسول الله (ﷺ) إلى زينب «بعد ست سنين» و«على النكاح الأول» كما أخبرت الروايات الصحيحة(١٠). وقد وردت روايات أن المدة كانت سنتين، أو أن المدة كانت ثلاث سنين، ولكن التحقيق يثبت أن مدة الست سنوات هي الراجحة(١١)، ولا مناص من الترجيح هنا؛ إذ إن المدد الثلاث متعارضة منطقياً ـ في الأمر نفسه ـ . وقد ورد أيضاً روايات معارضة لعبارة «على النكاح الأول»، مفادها أن أبا العاص رجع إلى زينب «بنكاح جديد»، وهي ليست بالقوية لتدليس الحجاج بن أرطأة(١٢)، وهي إذاً مرجوحة بالروايات الصحيحة نظراً إلى تعارضهما المنطقي أيضاً.

ثالثاً: تحليل التعارض

تحليل الآراء المختلفة في القضية يبيِّن أن مدار الخلاف بين العلماء يدور حول حل التعارض بين مدلولات النصوص

---

(٩) انظر بحث عبد الله الجديع، في: **المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث**، العدد ٢ (كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٣)، ص ٦٢.

(١٠) شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، تحقيق محب الدين الخطيب (بيروت: دار المعرفة، [د. ت.])، ج ٩، ص ٤٢٣.

(١١) المصدر نفسه، وهو متفق أيضاً مع تحقيق الجديع، في: **المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث**، العدد ٢ (كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٣)، ص ٧٤.

(١٢) انظر: بحث جديع، المصدر نفسه، ص ٧٨ ـ ٨٢.

السابقة. فقصة زينب، وغيرها من القصص التي صح سندها اتفاقاً، تدل على أنه قبل الهجرة وبعدها ـ حتى نزول آية الممتحنة ـ كان هناك بعض المسلمات في مكة، وقد بقين مع أزواجهن من الكفار ولم يفسخن نكاحهن أو يبطلنه بمجرد دخولهن في الإسلام. وآية الممتحنة ـ كما فسرها المفسرون ـ تدل على حرمة زواج المسلمة بغير المسلم، وفُرِّع منها حكم يقضي ببطلان نكاح المسلمة الجديدة من زوجها، ويرجئ الرجل حتى انقضاء عدتها حتى يسلم ويعود لزوجته أو ينفسخ النكاح تلقائياً.

فالقائلون بحرمة هذا الزواج اعتبروا آية الممتحنة ناسخة لما قبلها من الأحكام والزواج بين المسلمة وغير المسلم ـ ابتداءً أو بقاءً ـ وفسروا قصة زينب ومثيلاتها بأنها أحكام منسوخة كانت على سبيل التدرج في التشريع(١٣). والذين ذهبوا إلى جواز استمرار ذلك الزواج، سلكوا مسلك الجمع بين الأدلة فجعلوا آية الممتحنة مخيِّرة للصحابيات اللاتي فررن بدينهن إلى المدينة: بين أن يطلّقن أزواجهن ويدفع المسلمون مهورهن، وبين انتظارهن لعلّ أزواجهنّ يسلمون، وأوّلوا الآية ـ التي تشير إلى حرمة الزواج بين المسلمة وغير المسلم ـ بأنها حرمة ابتداء الزواج وليس بقاؤه(١٤).

---

(١٣) انظر مثلاً بحث الشيخ فيصل مولوي وبحث الدكتور محمد أبو فارس، في: **المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث**، العدد ٢ (كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٣).

(١٤) انظر مثلاً بحث الشيخ عبد الله الجديع وبحث الشيخ يوسف القرضاوي، في: المصدر نفسه.

رابعاً: تلخيص لكل الآراء في المسألة

والخلاف في هذه المسألة ليس جديداً، والحقيقة الوحيدة المؤكّدة في هذه القضية أنه ليس هناك «إجماع» على فسخ هذا الزواج تلقائياً، كما ادّعى الكثيرون[١٥]. فهناك رأي يبطل عقد النكاح بمجرد إسلام أحدهما من دون الآخر، وهو مذهب الحسن البصري في رواية، وعطاء في رواية، وعكرمة مولى ابن عباس، وقتادة، وعمر بن عبد العزيز، وعبد الرحمن ابن زيد بن أسلم، وعبد الله بن شبرمة في رواية، وأبي ثور، وأحمد بن حنبل في رواية، وابن حزم، وهو مذهب المالكية والشافعية والحنابلة إذا كانت الزوجة غير مدخول بها، ومذهب سفيان الثوري في دار الحرب. وهناك رأي يبطل عقد النكاح بمجرد إسلام أحدهما قبل الآخر ولم يُسلم الآخر في عدة الزوجية، وهو مذهب الحسن البصري في رواية وعطاء في رواية وعمر بن عبد العزيز وعبد الله بن شبرمة والأوزاعي والليث بن سعد والمالكية في الزوجة تسلم أولاً والشافعية والحنابلة وإسحاق بن راهويه. هناك رأي يبطل عقد النكاح إذا انتقل المسلم من الزوجين من دار الحرب إلى دار الإسلام، أو يبقى الزواج على حاله، وهو مذهب الحنفية. وهناك رأي يبطل عقد النكاح إذا أسلم أحدهما من دار الحرب ودُعي الآخر إلى الإسلام فلم يسلم، أو يبقى الزواج على حاله، وهو قول عمر بن عبد العزيز في رواية. وهناك رأي لا يبطل عقد النكاح إذا كانا في دار الإسلام إلا بقضاء القاضي، وهو مذهب الحنفية وسفيان الثوري. وهناك رأي لا يبطل عقد

(١٥) هناك تلخيص جيد في: المصدر نفسه، ص ١٤٩-١٥١ استفدتُ منه.

النكاح مطلقاً لا في دار الحرب ولا في دار الإسلام، إلا بقضاء القاضي وهذا مقتضى قول طاوس وسعيد بن جبير والحكم بن عتيبة وعمر بن عبد العزيز في رواية. وهناك رأي ينقل عقد النكاح إذا أسلم أحدهما من دون الآخر إلى عقد جائز، أي أن تختار المرأة التي تسلم البقاء مع زوجها أو فسخ النكاح ولها أن تنكح زوجاً غيره، وهو مذهب داود الظاهري، وابن تيمية، وابن القيم. وهناك رأي ينقل عقد النكاح إذا أسلم أحدهما من دون الآخر إلى عقد جائز ولها أن تنكح زوجاً غيره ما داما في دار الإسلام، وهو مذهب الخليفتين عمر وعلي (رضي الله عنهما) كما ورد في الروايات الصحيحة والشعبي وإبراهيم النخعي وحماد بن أبي سليمان.

ـ اعتبار «دار الحرب»

ولأن مسألة «دار الحرب» كانت اعتباراً أساسياً في ما ذكره العلماء من آراء، فالفقرات التالية هي محاولة لسبر غور المقصود من هذا الاعتبار، وذلك بغرض استكمال البعد المقاصدي في هذه المسألة.

إن استقراء النصوص الشرعية ومذاهب الفقه بحثاً عن مصطلح «دار الإسلام» ومقابله، أي مصطلح «دار الحرب»، يدلنا على أنهما مصطلحان لم يردا في كلام الله ولا حديث رسوله (ﷺ)، وإنما استُحدثا في ما بعد للتعامل مع واقع تاريخي معين كانت سمته السياسية المواجهة بين حضارة الإسلام الفتية المتسعة من جانب وغيرها من الحضارات التي صارعت للبقاء من جانب آخر. وإن هذه المواجهة في تلك الفترة قد صبغت أحكام السياسة الشرعية بصبغة الحرب، بل

صبغت تفسير علماء تلك الفترة للسيرة النبوية ـ على صاحبها الصلاة والسلام ـ وللنصوص الشرعية نفسها في حدود هذا التقسيم المحدث فقط، وهو في رأيي أمر طبيعي.

ولكن الأمر الغريب أن يظل لهذه المصطلحات السياسية التاريخية سلطانٌ على النفوس كأنها نصوص شرعية بعد ألف عام من التغير السياسي والحضاري. وإن النصوص الشرعية خالدة خلود الدنيا بما تتميز به من ربانية وشمول وعلو ومرونة، ولكن المصطلحات والتقسيمات البشرية المستقرأة من الواقع السياسي ـ وإنْ وَضَعَها فطاحل العلماء ـ تزول بتغير الزمان وتبدل الأحوال، والدليل على ذلك من تعريفات هذه المصطلحات نفسها، كما يأتي:

هناك خلاف بين العلماء في ما تصير به أرضٌ ما «دار إسلام». فهناك من ربط دار الإسلام بظهور أحكام الإسلام فيها(١٦)، ومن ربطها بإقامة شعار الإسلام أو غالبها وإن استولى عليها الكفار(١٧)، ومن ربطها بوجود الأمان للمسلمين، وأن تكون متاخمة لأرض الإسلام(١٨). أما «دار الحرب» ففيها خلاف شبيه بالأول، بين أن تكون هي الأرض التي تظهر فيها أحكام الكفر، وبين ألا يأمن فيها مسلم ولا ذمي على نفسه بأمان

---

(١٦) انظر مثلاً: شمس الدين محمد بن أبي بكر بن القيم الجوزية، **أحكام أهل الذمة**، حققه وعلّق عليه أبي براء يوسف بن أحمد البكري وأبي احمد شاكر توفيق العاروري، ٣ ج (الدمام: رمادي للنشر، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م)، ج ٢، ص ٧٢٨.

(١٧) انظر مثلاً: محمد عرفة الدسوقي، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، تحقيق محمد عليش، ٤ ج (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، ج ٢، ص ٧٢٨.

(١٨) محمد أمين بن عمر بن عابدين، **رد المحتار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين)**، ٥ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ج ٣، ص ٣٥٣.

المسلمين، وبين أن تكون متاخمة لأرض الكفر[١٩]. وهذه التعريفات ـ كما ترى ـ بينها خلاف أساس في مدار الحكم، علاوة على أن بينها وبين واقعنا المعاصر بوناً واسعاً. فلو طبقنا على عالمنا المعاصر التعريف الذي يدير حدود دار الإسلام مع «تطبيق شريعة الإسلام» لخرج منها عددٌ من البلاد التي تسكنها غالبية عظمى من المسلمين، ولو طبقنا التعريف الذي يدير حدود دار الإسلام مع «توفر الأمان للمسلمين» أو حتى التعريف الذي يديرها مع «تمكن المسلمين من إقامة غالب شعائر دينهم» لكانت بعض البلاد الأوروبية أولى باعتبارها داراً للإسلام من بعض البلاد العربية! أضف إلى ذلك أن مسألة المتاخمة بمعناها الجغرافي الحربي القديم لم تعد ذات بال في عالمنا المعاصر ذي الشبكة العالمية (الإنترنت) والطائرات الفائقة السرعة.

أما أدلة المسألة؛ فالمعارضون لإقامة المسلمين في ما يسمى بدار «الحرب» يستدلّون بالأحاديث التي توجب «الهجرة» والأحاديث الناهية عن «المقام بين المشركين»[٢٠]. فقد أخر أبو داود عن معاوية قال: سمعت رسول الله (ﷺ) يقول: «لا تنقطع الهجرة حتى تنقطع التوبة، ولا تنقطع التوبة حتى تطلع الشمس من مغربها»[٢١]. وأخرج النسائي «في كتاب البيعة» عن عبد الله السعدي أن رسول الله (ﷺ) قال: «لا تنقطع الهجرة

---

(١٩) شريفة بنت سالم بن علي آل سعيد، «فقه الجاليات الإسلامية في المعاملات المالية والعادات الاجتماعية،» (أطروحة دكتوراه، الجامعة الأردنية، ٢٠٠١)، ص ٤٦.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٥٤.

(٢١) سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني، **سنن أبي داود**، كتاب الجهاد، باب «في الهجرة هل انقطعت؟».

ما قوتل الكفار»[٢٢]. ورواية البيهقي لهذا الحديث وردت في باب سماه باب «الرخصة في الإقامة بدار الشرك لمن لا يخاف الفتنة»، ولفظها: «لا تنقطع الهجرة ما دام العدو يقاتل»[٢٣]. وعن جرير بن عبد الله أن رسول الله (ﷺ) قال: «أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين»[٢٤]. وعن سمرة بن جندب عن النبي (ﷺ) فإنه قال: «لا تساكنوا المشركين ولا تجامعوهم، فمن ساكنهم أو جامعهم فهو مثلهم»[٢٥].

أما المجيزون لهذه الإقامة فيستدلون بحديث البخاري عن ابن عباس (رضي الله عنه) قال: قال النبي (ﷺ) يوم فتح مكة: «لا هجرة، ولكن جهاد ونية، وإذا استنفرتم فانفروا»[٢٦]، ويستدلون بإذن النبي (ﷺ) لقومٍ من المسلمين بالإقامة بمكة قبل الفتح مثل عمّه العباس، وإذنهُ لآخرين بالهجرة إلى الحبشة التي كان يسودها الكفار يومئذٍ، بل إقامة ملك الحبشة النجاشي فيها بعد إسلامه، وقد أقره النبي (ﷺ) على إقامته، وصلى عليه حين مات. وأفتت عائشة في مسألة الهجرة، كما أورد البخاري، حين سألها عبيد بن عمير، قالت: «لا هجرة اليوم، إنما الهجرة كانت

---

(٢٢) أبو عبد الرحمن أحمد بن علي النسائي، **السنن الكبرى**، كتاب السير، باب «الرخصة في الإقامة بدار الشرك لمن لا يخاف الفتنة».

(٢٣) أخرجه: أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي، **سنن الترمذي**، في كتاب السير، باب «ما جاء في كراهية المقام بين أظهر المشركين».

(٢٤) البيهقي، **السنن الكبرى**، كتاب السير، باب «الرخصة في الإقامة بدار الشرك لمن لا يخاف الفتنة».

(٢٥) المصدر نفسه.

(٢٦) البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب الجهاد والسير، باب «لا هجرة بعد الفتح».

إلى الله ورسوله، وكان المؤمنون يفرون بدينهم إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم من أن يفتنوا. . . فقد أفضى الله الإسلام، فحيثما شاء رجل عَبَد ربه، ولكن جهاد ونية»[٢٧].

أما حديث معاوية، فقد قال عنه الخطابيّ: «إن في إسناده مقالاً؛ ففي إسناده أبو هند البجلي وعبد الرحمن بن أبي عوف وهما مجهولان، وهو بهذا حديث ضعيف لا يحتج به»[٢٨]. أما حديث جرير، فقد اختلف العلماء في وصله وإرساله، فقد رواه الطبراني موصولاً، ولكنَّ البخاري والترمذي وأبا داود وغيرهم رجّحوا إرساله إلى قيس بن أبي حازم. وأما حديث سمرة بن جندب، ففي إسناده إسحاق بن إدريس الذي قال فيه يحيى بن معين: «كذاب يضع الحديث»، وقال عنه الدارقطني: «منكر الحديث».

وعلى هذا فحديث جرير هو دليل المانعين الوحيد الذي قد يرقى إلى معارضة غيره (ولو كانت معارضة ظاهرية) وعلى فرض صحته، فإن مناسبته ـ كما ذكر الترمذي ـ أن رسول الله (ﷺ) بعث سرية إلى خثعم، فاعتصم ناس (من المسلمين) بالسجود فأسرع فيهم القتل. فبلغ النبي (ﷺ)، فأمر لهم بنصف العقل، وقال: «أنا برئ من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين»[٢٩]. وهذه المناسبة تؤيد حمل معنى هذا الحديث

---

(٢٧) المصدر نفسه.

(٢٨) آل سعيد، «فقه الجاليات الإسلامية في المعاملات المالية والعادات الاجتماعية،» ص ٥٦.

(٢٩) أخرجه الترمذي، **سنن الترمذي**، في كتاب السير، باب «ما جاء في كراهية المقام بين أظهر المشركين».

على المسلم الذي يقيم وسط أناس في حالة حرب قائمة بينهم وبين المسلمين في المكان نفسه، مما يعرّض حياته للخطر. وعلى هذا تكون البراءة المذكورة في الحديث براءة المسلمين المحاربين من دم هذا المسلم إن حدث له مكروه في المعركة، وليست براءة مطلقة.

أما شبهة القائلين أن الهجرة إلى الحبشة وبقاء بعض المسلمين في مكة قبل الفتح كانت على سبيل الرخصة التي نُسخت في ما بعد، نظراً إلى علّة استضعاف المسلمين آنذاك، والقائلين إن حديث «أنا بريء المذكور ناسخ لما قبله»[٣٠]، فمردود عليه بأن النسخ لا يثبت من دون برهان ـ كما مر في هذا الفصل ـ ولا يُعرف حديث غير الحكم تعبيراً صريحاً أو نصاً على نسخه. بل إن حال المسلمين اليوم في بعض البلاد كمثل حال من هاجروا إلى الحبشة من حيث الضعف والاضطهاد. وهؤلاء لهم في مهاجري الحبشة أسوة.

خامساً: نسخ أم اختلاف للحكم باختلاف الحال؟

إذاً، فالخلاف في المسألة يدور حول السؤال الآتي:

هل التعارض بين الأدلة السابقة بسبب النسخ أم بسبب اختلاف الحكم باختلاف الحال؟

وأنه بناء على ما سبق طرحه في هذا البحث فإن طريقة النسخ ـ وبالتالي المنع ـ أضعف من طريقة الجمع ـ وبالتالي

---

(٣٠) شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، **تفسير القرطبي**، «سورة الممتحنة»، ج ١٨، ص ٦٣.

المنع ـ أضعف من طريقة الجمع ـ وبالتالي الجواز ـ في هذه المسألة، ذلك أن النسخ لا يثبت بالرأي المجرد، كما مر، وليس هناك نص على فسخ النكاح الموجود فعلاً، وإنما تحدّث المفسرون عن عدم حل ابتداء النكاح بين المسلمة والكافر، والحديث الذي صح يؤيد هذا التفسير؛ إذ إنه يحكي قصة صحابية لم تتزوج بعد. وأما التفسير الذي قضى بأن النكاح ينفسخ بعد مدة العدة، فهو تفسير اجتهادي قد يصيب وقد يخطئ ولكنه معارض لقصة زينب الصحيحة؛ إذ استمر النكاح بينها وبين أبي العاص ست سنوات، كما مر. والرأي الذي يدّعي أن عدة زينب (رضي الله عنها) استمرت ست سنوات كاملة رأي واضح التكلف انتصاراً إلى مذهب معين[٣١]!.

ومن الإنصاف القول بأن رأي التخيير أيضاً (الذي اختاره ابن تيمية وغيره) رأي اجتهادي أيضاً، ولكنه مؤيد بعدة شواهد قوية، منها الحديثان الصحيحان اللذان أخرجهما عبد الرازق في مصنفه: الأول عن عبد الله بن يزيد الخطمي قال: أسلمت امرأة من أهل الحيرة ولم يسلم زوجها، فكتب فيها عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) أن «خيروها فإن شاءت فارقته، وإن شاءت قرّت عنده»، وقد صحّح هذا الأثر ابن حجر في **الفتح** وابن حزم في **المحلى**، والأثر الثاني عن الشعبي أن علياً قال في حالة مماثلة: «هو أحق بها ما لم يخرجها من مصرها»[٣٢]. ومن الشواهد أيضاً رواية ابن أبي شيبة في **مصنفه** (وهي

---

(٣١) المصدر نفسه، ص ٩٠.

(٣٢) عبد الرزاق الصنعاني، **مصنف عبد الرازق**، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، ١١ ج (بيروت: المكتب الإسلامي، [د. ت.])، ج ٦، ص ٨٤.

صحيحة): قال علي (رضي الله عنه): «إذا أسلمت النصرانية امرأة اليهودي أو النصراني كان أحق ببضعها لأن له عهداً»[٣٣] ولاحظ أن لفظة «بضعها» تومئ إلى الجماع أيضاً. وأخرج ابن أبي شيبة أيضاً من رواية سعيد بن المسيب عن علي (رضي الله عنه) قال: «هو أحق بها ما داما في دار الهجرة»[٣٤].

سادساً: اعتبار مقاصد النصوص

أما بالنسبة إلى قضية «دار الحرب» و«دار الإسلام»، والتي اعتبرها كثير من العلماء عاملاً حاسماً في هذه الفتوى، فالأصل أن الأرض الواسعة كلها أرض الله تعالى بصرف النظر عن الهيمنات السياسية البشرية، وبالتالي: «حيثما شاء رجل عبد ربه»، كما قالت عائشة (رضي الله عنها)[٣٥]. والمقصد هنا هو إقامة الضرورة الأولى من الضرورات الشرعية ـ وهي الدين ـ عن طريق دعوة الناس إليه، وهو معنى الاستخلاف في الأرض بعبادة الله عز وجل في كل بقعة فيها. ودعوة الناس على اختلاف ألسنتهم وألوانهم إلى الله سبحانه وتعالى كانت رسالة الرسول، الأولى، وهدف كل مسلم من بعده، ورسالة أي كيان اسلامي سياسي صغير أو كبير.

أما حالات الحرب والخطر فيها على الضرورة الثانية من

---

(٣٣) أبو بكر عبد الله بن محمد الكوفي بن أبي شيبة، **مصنف ابن أبي شيبة**، تحقيق كمال يوسف الحوت، ١١ ج (الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م)، ج ٥، ص ٩١.

(٣٤) المصدر نفسه.

(٣٥) البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب مناقب الأنصار، باب «هجرة النبي وأصحابه إلى المدينة».

الضرورات الشرعية وهي النفس أو الحياة، فهي الاستثناء وليست الأصل، ولا بد إذاً من أن تقدَّر بقَدَرِها. وينبغي أن لا يتعسف فقيه فيجعل الأصل هو الحرب بين المسلمين وغيرهم، أو أن يصر على هذه التقسيمات التي تحصر الإسلام في حدود شرقية أو غربية، فالأصل في المسلم الانفتاح على العالم ودعوة الناس إلى الله والإعلان عن الدين في كل مكان. ولهذا نجد الماوردي مثلاً يفضل إقامة المسلم في ما اعتبره «دار كفر» إنْ تحققَ مقصد الدعوة إلى الله، فقال: «إذا قدر (أي المسلم) على إظهار الدين في بلد من بلاد الكفر، فقد صارت البلد به دار إسلام، فالإقامة فيها أفضل من الرحلة منها، لما يترجى من دخول غيره في الإسلام»[٣٦].

وفي هذا الإطار تفهم قضية الهجرة بأبعادها السياسية والأمنية والدعوية سواء أكانت هجرة المسلمين إلى الحبشة، وقد أدت إلى دخول ملك الحبشة نفسه في الإسلام، أم هجرتهم من مكة إلى المدينة، وقد عللتها عائشة (رضي الله عنها) بخوف الفتنة، وعلق ابن حجر عليها بقوله: «سببها خوف الفتنة والحكم يدور مع علته»[٣٧]، أم كانت هجرة أغلب الصحابة بعد وفاة النبي (ﷺ) من المدينة إلى أركان الأرض للدعوة إلى الله، أم كانت هجرة المسلمين اليوم باتجاه الغرب الديمقراطي عموماً وأثره في نشر الإسلام وتأكيد عالميته هذا الأثر الملموس الطيب، وإن كان في حاجة إلى تنمية.

---

(٣٦) رواه عنه ابن حجر العسقلاني، في: **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ج ٧، ص ٢٩٠.

(٣٧) المصدر نفسه.

وبناءً على ربط هذا الحكم بالمقاصد الشرعية من إقامة الدين وحفظ النفس والمال والعقل والعرض؛ فإن فتوى واحدة لا يمكنها أن تلم أطراف هذه القضية. بل إن الفتاوى والآراء كلها التي قيلت في هذا الموضوع قد تنطبق وتصح حسب واقع المسلم المهاجر وواقع البلاد التي يهاجر إليها، وحسب الموازنة بين مقصدي الدعوة إلى الله والأمان على الدين والنفس والمال والعقل والعرض، إن اقتضت الضرورة إلى هذه الموازنة؛ فالإقامة في «بلاد الغرب» هرباً من القتل أو الفتنة في بلد من «بلاد الإسلام» ـ مثلاً ـ تصبح واجبة وجوب الحفاظ على النفس والمال والذرية، خاصة مع فرص الدعوة إلى الله. وأما الإقامة للتجارة أو للعمل أو طلب العلم أو العلاج أو السياحة ـ بمعنى الترفيه المباح ـ فيدور الحكم فيها بين الخطر والإباحة بناءً على مدى تعرض المسلم للفتنة وقدرته على التزام أحكام الإسلام، وقد تستحب أو ربما تجب هذه الإقامة بناءً على مدى تحقق مصالح المسلمين العامة بفروض الكفاية الشرعية. ومما يتعلّق بفرض الكفاية أيضاً الإقامة في بلاد غالبيتها من غير المسلمين ـ وهي متاحة بشكل عام في عصرنا الحاضر خاصة لحاملي الجنسيات الغربية ـ بغرض الدعوة إلى الله، فهو فرض كفاية يأثم المسلمون القادرون عليه بتركه ويثاب فاعلوه بإسقاطه عن الباقين، أما إقامة المسلم في بلد في حالة حرب معلنة على المسلمين فحكمها يتوقف على مدى الخطر الذي قد يتعرض له هذا المسلم في نفسه وماله، ومدى قدرته على التأثير في سياسة هذه البلد لصالح إخوانه المسلمين، ولكن إذا كانت الإقامة في هذه الحالة فيها نوع من الإعانة على غزو المسلمين أو الضرر بهم فهي علامة نفاق وكبيرة من الكبائر.

وأخيراً، فهناك حاجة ماسة الآن إلى مراجعة مفاهيم دار الإسلام ودار الحرب ولا يكفي إضافة «دار العهد» كما عرّفها بعض الفقهاء، لأن هذا التقسيم ـ وإن أضاف داراً ثالثة ـ ما زال قاصراً عن الإحاطة بتنوع العلاقات الدولية وتشابكها في عالمنا المعاصر، فضلاً عن عدم اعتباره لعالمية رسالة الإسلام.

وأما بالنسبة إلى اعتبار المقاصد في قضية إسلام المرأة من دون زوجها (بغض النظر عن اعتبار «الدار»)، فإننا إذا اعتبرنا أسباب نزول آية الممتحنة بعد صلح الحديبية وجدنا أن المقصد عدم رد المؤمنات إلى أزواجهن هو حماية دين المسلمات وتجنيبهن أن يُكرهن على الردة أو يُضرّنّ بسبب إسلامهنّ. وإذا كانت العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فإن السبب هو الذي يمكّننا من فهم مدلولات اللفظ وعمومه من خصوصه. وعليه، فإذا أوذيت المسلمة الجديدة وأضرّ زوجها بها فلا بد من دعمها في التفريق بينهما. أما إذا كان الرجل ذا خلق فالحال يختلف. ولو نظرنا إلى الظروف النفسية التي تحيط بالأحاديث المذكورة ـ التي ادُّعِيَ نسخها ـ وبالحالات الواقعية لإسلام المرأة قبل زوجها لوجدنا علاقات زوجية حميمة وأولاداً، ولوجدنا ضرراً بيناً سيصيب الأسرة إذا عُجّل فراق الزوج بمجرد إسلام الزوجة، ولوجدنا في هذه الحالات، إن كان الزوج محباً لهذه الزوجة ولم يكن مؤذياً يريد أن يصدّها عن سبيل الله، أن المسألة مسألة وقت حتى يفيء إلى الإسلام، وفي هذا خير كثير.

أما مسألة الجماع ـ وقد ثبت أنه لم يصح فيها نص ـ

فالتفكير الواقعي يقتضي أن لا نمنعها منه، لأن في ذلك ضرراً بالمرأة قبل الرجل وفتحاً لأبواب الخيانة الزوجية من قِبله بما يعقّد حياتها ويبعد الرجل عن الإسلام بدلاً من أن يقربه منه.

وإذا أخذنا في الاعتبار واقع المسلمات الجديدات في عالمنا المعاصر ـ خاصة في الغرب ـ وجدنا أن عثورهنّ على زوج صالح متفهم مشكلة كبير، فغالباً ما تنتهي الأخت بالزواج من مسلم مهاجر جديد لا يريد إلا متعة مؤقتة، أو آخر لا يريد إلا أوراقاً رسمية للحصول على جنسية بلدها، وفي معظم الحالات ـ إن لم يكن كلها ـ تعاني هذه الأخت وأولادها، وتسوء صورة الإسلام في أسرتها، وتنتهي أيضاً بالطلاق مرة أو مرتين على الأقل قبل أن تعثر على الرجل المسلم الذي يفهم لغتها، ويحترم أعرافها، ويربي أولادها. ولذلك فإن في الأخذ بالرأي الذي يخيِّر المرأة تيسيراً وتخفيفاً أقرب إلى المصلحة وإلى مقاصد الإسلام في الحفاظ على الأسرة والدعوة إلى الله.

الفصل الرابع

الاجتهاد المقاصدي الفكري
التنمية المعرفية نموذجاً

مقدمة

هذا فصل نحاول فيه توظيف نظرية مقاصد الشريعة في تنمية الاقتصاد الرقمي أو المعرفي، خاصة في ما يتعلق بوضع السياسات والأولويات التنموية، وفي الإسهام في تجنب سلبيات هذا الاقتصاد على الدول الضعيفة بشكل عام والإسلامية بشكل خاص. ويبدأ الفصل **بمبحث** يقدّم تعريفاً للاقتصاد المعرفي والفروق الأساسية بينه وبين الاقتصاد بمفهومه التقليدي. أما **المبحث الثاني**، فيشرح في نقاطٍ طريقةَ البنك الدولي في تقييم قوة الاقتصاد المعرفي، ويسأل بعض الأسئلة بهدف نقد هذه الطريقة لأخذ ما ينفع وترك ما يضر فيها، من وجهة النظر الإسلامية على أي حال. وأما **المبحث الثالث** فيجيب عن سؤال: كيف يمكن لمقاصد الشريعة أن تسهم في تخفيف الآثار السلبية وتصحيح الأولويات في السياسات التنموية التي تتعلق بالاقتصاد المعرفي؟.

أولاً: في تعريف الاقتصاد المعرفي

منذ مئتي سنة أو تزيد تغير الاقتصاد العالمي تغيراً جذرياً بعد أن كان أساسه الأرض والعمالة، إلى أن يكون اقتصاداً أساسه رأس المال والعمالة والطاقة، وظلت هذه المنظومة قائمة إلى أن بدأ عصر المعلومات. والاقتصاد المعرفي يتعلق بالمعرفة، والمعرفة أوسع من المعلومة، لأن المعلومات الكثيرة تصاغ في معرفة على شكل فكرة أو تصميم ما. والتصميمات الفنية المختلفة ـ بأفكارها التي بنيت عليها ـ هي التي تحرك الاقتصاد الآن بما لها من منتجات بُنيت على الأفكار، وما يحمي الأفكار من قوانين تنظم حقوق الملكية الفكرية، وبراءات الاختراع، وما إلى ذلك. وبالتالي، فإن الشركات الأكبر في هذا العالم (مثل مايكروسوفت وإنتل وفودافون وديزني وغوغل وغيرها)، قيمتها في السوق أعلى بكثير جداً من قيمة رأس مالها وممتلكاتها الفعلية، وهي إذاً أمثلة واضحة على طبيعة شركات الاقتصاد المعرفي ومكوناته.

والمعلومات التي هي أساس الاقتصاد المعرفي أو الرقمي هي أموال لها قيمة تبادلية وقيمة استعمالية، وحيازتها تكون عن طريق براءة الاختراع أو الملكية الفكرية إذا كانت عامة، أو عن طريق مفتاح إلكتروني أو حرز أو قفل على نطاق التخزين إن كان نطاقاً في ملكية صاحب المعلومة. والضمان يكون فيها على من أتلف النطاق المادي الذي يحملها ـ إن لم تتوفر نسخ أخرى لهذه المعلومات ـ أو على من أشاعها ـ إن كانت سرية حسب اتفاقية محددة أو عرف معلوم ـ أو على من خرق حقوق

الملكية الفكرية بنسخ نص المعلومة أو خرق براءة الاختراع بنقل الفكرة أو استخدامها بغير حق.

ثانياً: طريقة البنك الدولي في تقييم قوة الاقتصاد المعرفي

وتُقيّم قوة الاقتصاد المعرفي حسب طريقة البنك الدولي ـ وهي أكثر الطرق انتشاراً وتطبيقاً خاصة في الدول الإسلامية ـ حسب ما يُسمَّى بمعدل الاقتصاد المعرفي[١]، وهي الطريقة التي تعتمدها أغلب الدول الإسلامية، عن طريق معايير لقياس أربعة معدلات، تقع تحت كل منها ثلاثة مقاييس، كالآتي[٢]:

١ ـ **معدل الابتكار**: ويقاس عن طريق متوسط المعدلات الآتية:

أ ـ مقياس حصيلة مصاريف التسجيل لحقوق الملكية الفكرية والرُخَص المتعلقة بها في بلد معين (تحسب كرقم مجرد وتحسب أيضاً مقسومة على عدد السكان).

ب ـ عدد براءات الاختراع التي أجازها المكتب الأمريكي ـ تحديداً ـ للاختراعات والعلامات المسجلة (وهي أيضاً تحسب كرقم مجرد وتحسب مقسومة على عدد سكان البلد).

ج ـ عدد المقالات في المجلات العلمية في المجالات الآتية (من دون غيرها من المجالات): الفيزياء والأحياء

(١) بالإنكليزية: Knowledge Economy Index، واختصارها: KEI.

(٢) انظر التفاصيل وآخر الإحصائيات على موقع البنك الدولي: <http://info.worldbank.org/etools/kam2/KAM_page5.asp>.

والكيمياء والرياضيات والطب المعملي وأبحاث الطب والهندسة والتكنولوجيا وعلوم الأرض والفضاء.

٢ ـ **معدل التدريب والتعليم**: أما معدل التدريب والتعليم فيقاس رقمياً عن طريق متوسط المعدلات الآتية:

أ ـ نسبة غير الأميين لمن هم في الخامسة عشرة على الأقل (حسب إحصاءات اليونسكو (Unesco)).

ب ـ عدد الطلبة في الدراسة الثانوية (حسب إحصاءات اليونسكو (Unesco)).

ج ـ عدد الطلبة في الدراسة ما بعد الثانوية (حسب إحصاءات اليونسكو (Unesco)).

٣ ـ **معدل تشجيع المؤسسات والشركات**: وهذا يقاس أيضاً عن طريق متوسط المعدلات الآتية:

أ ـ مقياس مؤسسة التراث (Heritage Foundation) لمعدل الحرية الاقتصادية في البلد.

ب ـ مقياس البنك الدولي لمدى «ترحيب» التشريعات المتعلقة بالسوق بالاستثمار الأجنبي.

ج ـ مقياس البنك الدولي لـ «سيادة القانون» في كل بلد.

٤ ـ **معدل البنية التحتية التكنولوجية**: وهذا يقاس عن طريق متوسط المعدلات الآتية:

أ ـ عدد التلفونات لكل ألف شخص من السكان.

ب ـ عدد أجهزة الحاسوب لكل ألف شخص.

ج ـ عدد مستخدمي الإنترنت لكل ألف شخص.

والأسئلة التي نطرحها الآن هي: ما هو الموقف الإسلامي من هذه المعايير؟ هل نقبل معايير البنك الدولي كما هي أو نغيرها؟ ولماذا؟ وكيف يمكن لمقاصد الشريعة الإسلامية أن تسهم في تقييم مكونات هذا الاقتصاد كما تعرفه تلك المعايير؟ ثم كيف يمكن أن تسهم المقاصد في السياسات التنموية المستوحاة من الإسلام؟.

ثالثاً: كيف تسهم مقاصد الشريعة في تجنب سلبيات الاقتصاد المعرفي؟

الخلل في تحديد الاستراتيجيات والسياسات حسب أولويات إنسانية سليمة من مظاهر الاقتصاد العالمي المعاصر، خاصة في ما يتعلق بالاقتصاد المعرفي. ماذا تفيد ثورة المعلومات حين تُدخل شركات الاتصالات الهواتف الجوالة ـ مثلاً ـ إلى مجتمعات أفريقية أو آسيوية فقيرة، الناس فيها معدومون لا يجدون ما يأكلون أو يشربون، وتفتك بعقولهم وأجسادهم المخدرات والأمراض والحروب والتغيرات المناخية الكارثية؟ وماذا تنفع المعلومات حين تعمل حكومات عربية جاهدة على إدخال الإنترنت العالي السرعة إلى القرى النائية، والناس فيها ليس عندهم كهرباء، وأغلبهم أميون لا يقرؤون ولا يكتبون أصلاً؟.

والتفكير المقاصدي ـ بشكليه القديم والمعاصر ـ هو تفكير بُني على فهم إسلامي أصيل للأولويات. فالضرورات تُقدّم على الحاجيات التي بدورها تجبّ التحسينيات. والضرورات تتفاوت،

كما قال العلماء. فحفظ الدين مقدَّم على حفظ العقل، وحفظ العقل مقدَّم على حفظ المال، وحفظ النفس مقدَّم أيضاً على حفظ المال، وهكذا. والفروض أولى من السنن، وفروض العين أولى من فروض الكفاية، وحقوق المكلَّفين التي تقوم بها حياتُهم أولى ـ في ميزان الشرع ـ من حق الله المجرد الذي هو عبادة محضة، ودرء المفاسد مقدَّم على جلب المصالح، والمصلحة الكبيرة أولى من المصلحة الصغيرة، وتُغتفر المفسدة الصغيرة من أجل دفع مفسدة كبيرة، والكيف أولى من الكم، وهكذا. وهذا الترتيب للأولويات أساسه الشرعي نصوص الكتاب والسنة، وأساسه الفلسفي تَساوي الناس جميعاً في فطرتهم، وأساسه القيمي العدل وهو مبدأ شرعي أصيل ومقصد كلي حاكم.

وبناءً على هذه الأولويات، فإن بعض المعايير العالمية لقياس «التقدُّم» نحو الاقتصاد المعرفي ـ مثل عدد المواطنين الذين يمتلكون حاسبات آلية أو خطوط تلفون جوالة ـ لا بد من أن يؤخَّر في سلّم الاهتمام والتخطيط الاستراتيجي الإسلامي، وأن يُركَّز أولاً على الإصلاح التعليمي والأخلاقي الذي يحفظ على الناس أول ما يحفظ أصل دينهم ونفوسهم وعقولهم ونسلهم وأعراضهم، بصرف النظر عن مدى تأثير هذا التركيز في تقييم البنك الدولي لل «معرفة».

ثم إنه لا بد من التركيز على الكيف في التفكير قبل التركيز على كم المعلومات المجردة الذي تُحشَى به الكتب أو المكتبات أو عقول التلاميذ، فالكيف أولى من الكم في ميزان الإسلام.

ولا بد من التركيز على الصناعات الصغيرة والأشكال البسيطة الرخيصة لتطبيق التقنيات، قبل التركيز على الشركات العملاقة التي تنتج سلعاً استهلاكية تحسينية غير ضرورية ولا حاجية، وتصنع تطبيقات معقدة وغالية الثمن للتقنيات الحديثة.

هكذا يمكن للتفكير المقاصدي أن يرتب أولويات السياسات التنموية بشكل أكثر إنسانية وعدلاً. أما الدول الإسلامية التي تُبنَى السياسات التنموية والمعلوماتية فيها على أساس معايير البنك الدولي الخاصة بمعدل الاقتصاد المعرفي فقط، ومن دون تعديلها بناءً على نظرة إسلامية أصيلة، فسوف ينتهي بها الحال إلى الإخلال بالأولويات الإسلامية وإعطاء الوقت والمال والجهد للأقل أهمية من الأمور، شرعاً وعقلاً.

وفي ما يأتي مقترحات محددة لتعديل معدل الاقتصاد المعرفي للبنك الدولي بما يتوافق مع مقاصد الشريعة الإسلامية، حتى تتحقق التنمية الإسلامية المتوازنة المنشودة:

١ ـ معدل الابتكار

ينبغي أن لا يرتبط هذا المعدل بالكم الذي يسجل في مكتب الاختراعات أو مكتب حقوق الملكية (سواء في الولايات المتحدة كما يشترط البنك الدولي أم في غيرها)، وإنما ينبغي أن يرتبط بمقياس أهمية هذه المخترعات وجودتها وليس فقط بالكمية، فالكيف أولى من الكم في ميزان الإسلام.

والكيف هذا لا بد من أن يُقاس بمدى تحقيق هذه المخترعات الجديدة لمصالح الأمة العليا وأولوياتها من فروض عين وفروض كفاية، وأن تعطى الأفكار التي تتعلق بالضرورات

والأساسيات وزناً أكبر من الأفكار التي تتعلق بالحاجيات والاستهلاكيات، ثم تأتي أخيراً النوافل والتحسينيات.

وينبغي لزيادة عدد السكان في بلدٍ ما أن لا تؤثر سلباً على معدل الابتكار فيه، وإنما يقاس معدل الابتكار حسب الجودة من دون اعتبار لعدد السكان. كما ينبغي عدم قصر المقالات العلمية على مجالات معينة (تخدم بالأساس الشركات العالمية للتقنيات والتسليح والخدمات نحو المزيد من الثروات!)، وإنما ترصد المعرفة والأفكار والأبحاث والمخترعات في كل المجالات: علمية وفنية وسياسية واجتماعية وفلسفية وقانونية ورياضية وغيرها، وهي كلّها مما ينمّي الاقتصاد المعرفي وقدرات «الابتكار» عند الناس.

٢ ـ معدل التدريب والتعليم

وينبغي أن تعتبر الإجراءات والمعايير التي تحفظ العقل كما اعتبرت المعايير والإجراءات التي تنمي العقل وتدربه. فنسبة الأمية وعدد الطلبة في مراحل التعليم المختلفة معايير لقياس تنمية العقل، ولكن ينبغي أن تضاف إليها المعايير الإسلامية التي تحفظ العقل ووعي الإنسان من الخلل والفساد، كمعايير لقياس سلامة الناس من المسكرات والمخدرات بأنواعها، ومعايير أخرى ترتفع مع انخفاض هجرة العقول وقلة تغيب الطلبة عن الحضور في المدارس أو الجامعات، وما إلى ذلك من معايير.

٣ ـ معدل تشجيع المؤسسات والشركات

وهذا المعدل ينبغي له أن لا يقاس حسب إحصائيات

المؤسسات المتعلقة بـ «الحرية الاقتصادية»، لأن هذه المؤسسات ـ مع كل الاحترام لمهنيتها ودقتها ـ إنما تقيس هذه المعايير بناءً على مصالح المستثمِر في الشركات المعولمة، لا على مصالح المواطن العادي، بل ولا تفصل بين الأنواع المختلفة من الاستثمار في الضرورات من بنية تحتية وتنمية بشرية وما إلى ذلك، أو الحاجيات من استهلاكيات يمكن أن يستغني عنها الناس أو عن بعضها أو كماليات هي رفاهيات يمكن للناس الاستغناء عنها من دون ضرر بالمعرفة أو الاقتصاد الرقمي أو غير الرقمي.

٤ ـ معدل البنية التحتية التكنولوجية

وينبغي كذلك أن لا تقاس «البنية التحتية» عن طريق أعداد أجهزة التلفون أو الحاسب الآلي أو وصلات الإنترنت فقط، وإنما ينبغي أن يدخل في ذلك ضرورات أولية، مثل: الكهرباء والطرق والمواصلات.

كما ينبغي أن يعدّل مقياس استخدام الإنترنت من كونه يقتصر على أعداد المستخدمين وسرعة الشبكة إلى كيفية استغلال هذه الشبكة وأنواع التطبيقات والصفحات المنشأة والمستدعاة من خلال الشبكة، وهي عوامل أهم من أعداد المستخدمين وسرعة الشبكة. وهذه الإحصائيات يمكن حسابها مباشرة عن طريق الحاسبات المركزية في نقاط الاتصال الرئيسة في تلك الدول.

والخلاصة أنه ينبغي تقسيم المعايير العالمية لقياس التقدم نحو الاقتصاد المعرفي إلى ما يتعلق بالضرورات والحاجيات والكماليات، وإعطاء كل مستوى وزناً أعلى من المستوى الأقل

أهمية في حساب المعدلات. كما ينبغي تقديم الكيف على الكم في هذه المعايير وربطه بمصالح الأمة العليا وضروراتها الملحة.

٥ ـ ضبط الملكية الفكرية عن طريق مقصد منع الاحتكار

ثم إن هناك نوعين رئيسين من الملكيات الفكرية يتعلقان بالاقتصاد المعرفي، ألا وهما: **براءة الاختراع وحقوق الطبع**. فأما **براءة الاختراع**: فهي تسجيل ملكية فكرة معينة ـ محلياً أو دولياً ـ ولا يحق لأحد أن يستخدم هذه الفكرة إلا باتفاق مع مالكها. وأما **حقوق الطبع** فهي ملكية للمادة العلمية نفسها من دون الأفكار التي ترد فيها على التفصيل. والثروات الضخمة التي حققتها الشركات العملاقة في مجال المعلومات هي بسبب حقوق الملكية الفكرية بالأساس[٣].

ولكنّ هذه الحقوق على المعلومات والأفكار تعارضت في ذهن بعض الناس مع تعريف المال في الفقه بدعوى أنه «لا يشمل الأمور المعنوية»، ممّا جعل بعض المفتين يفتي بإهدارها وإباحة التعدي على الملكية الفكرية بكل صورها، خاصة في مجال تقنيات المعلومات والبرامج. وهذا خطأ تصدى له أهل العلم والمجامع الفقهية، كالمجمع الفقهي الإسلامي في دورته التاسعة المنعقدة في مبنى رابطة العالم الإسلامي في مكة المكرمة في الفترة من يوم السبت ١٢ رجب ١٤٠٦هـ إلى يوم السبت ١٩ رجب ١٤٠٦هـ، ومجمع الفقه الإسلامي الذي انعقد في دولة الكويت في دورته

(٣) انظر موقع اللجنة العربية لحماية الملكية الفكرية: <http://www.arabpip.org>.

الخامسة في الفترة من ١ إلى ٦ جمادى الأولى ١٤٠٩هـ (١٠ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٨م)، وغيرهما[٤].

أما باعتبار تعريف المال المشهور أنه: «ما يميل إليه الطبع ويباح الانتفاع به، وأن يكون له قيمة بين الناس توجب الضمان على من أتلفه»[٥]، فالسؤال هل تعتبر المعلومات «مالاً» الإجابة السريعة عليه بالإثبات؛ نظراً إلى أن المعلومات أصبحت لها قيمة بين الناس حسب التعريف السابق. ولكننا إذا نظرنا إلى المعلومات في هذا العصر، وعلى الرغم من أن للمعلومات قيمة تبادلية وقيمة استعمالية، لوجدنا أنها لا تنطبق انطباقاً تاماً على التعريف السالف الذكر.

أما المعلومات من حيث «ميلان الطبع» أو «الإباحة والتحريم»، فهي تتعلق بالظروف المحيطة، ولا تتعلق بأصل المعلومة كما هو الحال في الخمر مثلاً. فالتعامل في معلومة عن الجيش في بلد إسلامي ـ مثلاً ـ والتي يبيعها مواطن لأعداء أمته يعتبر حراماً نظراً إلى أن هذا العمل نفسه يعدّ خيانة وتسليماً للمسلمين إلى أعدائهم، ولكن بيع هذه المعلومة نفسها قد يكون جائزاً إذا كان لغرض إعلامي مشروع مثلاً أو

---

(٤) انظر فتاوى مختلفة على الموقع: <http://www.islamonline.net>.

وموسوعة الفتاوى، حقوق الملكية الفكرية <http://www.ibadhiyah.net>، وغيرها.

(٥) انظر مثلاً: عبد السلام العبّادي، **درر الحكام في شرح مجلة الأحكام**، المادة ١٢٦، تعريف المال، ج ١، ص ١١٦ (الملكية)، ومصطفى أحمد الزرقا: **المدخل إلى نظرية الالتزام العامة في الفقه الإسلامي** (بيروت؛ دمشق: دار القلم، ١٩٩٩)، **والمدخل الفقهي العام** (دمشق: دار الفكر، ١٩٩٨)، ومحمد أبو زهرة، **الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية** (القاهرة: دار الفكر العربي، [د. ت.]).

من أجل مصلحة الأمة بشكل أو بآخر، والأمر يتوقف على الظروف، ولكنّ المعلومة نفسها لا تكون حراماً أو حلالاً.

وأما مسألة الضمان على «إتلاف المال» فلا ينطبق أيضاً على المعلومات. فالتلف لا يحدث للمعلومات، وإنما قد يحدث للنطاق المادي أو الإلكتروني، أي الإسطوانات أو الشرائط أو الأوراق، والتي تحمل نسخة من هذه المعلومات ليس إلا. والأمر يختلف بين أن تكون تلك النسخة هي النسخة الوحيدة للمعلومة، وأن تكون نسخة مكررة والنسخ الأخرى متوافرة.

وأما اشتراط «الحيازة»، فيرى بعضهم أنها لا تنطبق على تعريف المال كذلك، لأن «الأمور المعنوية» ـ كما يرى الأحناف أيضاً ـ لا تدخل في المال، وضربوا لها أمثلة في الفقه الحنفي، كالعلم والصحة وغيرها[٦]. ولكننا باعتبار المقصود وليس الشكل فقط، نرى أن «الحيازة» للمعلومة تتم إذا كانت مخزونة في نطاق معين، وهذا النطاق إما أن يكون ورقياً أو ثقوباً على إسطوانات معينة، وهي في هذه الحالة ينطبق عليها شروط الحيازة والحرز. وأما إن كان التخزين إلكترونياً، أي إن المعلومات مخزنة كوحدات كهرومغناطيسية أو ضوئية على شبكة أو قرص مركزي، فهذه حالة يتحقق فيها المقصود من «الحيازة» بكلمة سر أو مفتاح أو بصمة إلكترونية تحقق معنى «الامتلاك الحصري».

وقد تكون المعلومة متاحة للعامة (مثل الاختراعات أو

---

(٦) المصادر نفسها على التوالي.

الأفكار المتضمنة في كتب أو على صفحات الإنترنت)، وهذا يخرجها عن «الحرز». ولكننا نرى أن وجود براءة للاختراع أو حقوق طبع على الكتاب أو صفحة الإنترنت تجعل من هذه المعلومة ملكاً لصاحبها تماماً مثل «الحيازة» في التعريف التقليدي.

وبناءً على ما سبق، فالمعلومات التي هي أساس الاقتصاد المعرفي أو الرقمي هي أموال لها قيمة تبادلية وقيمة استعمالية، وحيازتها تكون عن طريق براءة الاختراع أو الملكية الفكرية إذا كانت عامة، أو عن طريق مفتاح إلكتروني أو حرز أو قفل على نطاق التخزين، إن كانت نطاقاً في ملكية صاحب المعلومة. والضمان يكون فيها على من أتلف النطاق المادي الذي يحملها إن لم تتوفر نسخ أخرى لهذه المعلومات، أو على من أشاعها إن كانت سرية حسب اتفاقية محدّدة أو عرف معلوم، أو على من خرق حقوق الملكية الفكرية بنسخ نص المعلومة، أو خرق براءة الاختراع بنقل الفكرة أو استخدامها بغير حق.

وللشيخ الدكتور عبد الكريم زيدان في كتابه **نظرات في الشريعة الإسلامية** رأي في «حقوق التأليف» قريب مما ذكر، وأنقله هنا للفائدة[٧]:

«... والراجح: أن المنافع أموال، وهذا على قول الجمهور؛ لأن المنافع تعتبر أموالاً لما احتجوا به، وبدلالة الحديث الصحيح الذي رواه الإمام البخاري في **صحيحه** عن سهل بن

---

(٧) عبد الكريم زيدان، **نظرات في الشريعة الإسلامية** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٠).

سعد الساعدي، وفيه: «أن النبي (ﷺ) قال للرجل: هل معك من القرآن شيء؟ قال: معي سورة كذا وسورة كذا. قال (ﷺ): اذهب فقد أنكحتها بما معك من القرآن». وقد ترجم الإمام البخاري لهذا الحديث بقوله: «باب التزويج على القرآن وبغير صداق»، وقال ابن حجر العسقلاني تعليقاً على ترجمة البخاري: «أي على تعليم القرآن صداق مالي» ثم قال ابن حجر بهذا الحديث، واستدل به على جواز جعل المنفعة صداقاً ولو كان تعلم القرآن. وبهذا الحديث النبوي الشريف وبغيره من الأدلة، قال الشافعية والظاهرية والزيدية بمالية المنافع، وكذلك قول الإمام أحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه محتجاً بحديث الرسول (ﷺ)، ولأن تعليم القرآن أو سورة منه منفعة معينة مباحة، فجاز جعله مهراً كتعليمها نحواً أو فقهاً. كذلك قال القائلون بجعل تعليم القرآن مهراً للزوجة كأن يكون المهر تعليمها صناعة معينة أو تعليمها فقهاً أو لغةً أو نحواً أو غير ذلك من العلوم الشرعية أو العلوم المباحة. هذا وقد جرى العرف على اعتبار النتاج الفكري، ومنه: وضع المصنفات والمؤلفات من المنافع ذات القيمة المالية، وبالتالي يكون للمؤلف حق مالي، وحق معنوي على مؤلفه. **حق معنوي**: بنسبته إليه وانفراده بحق نشره وتوزيعه، **وحق مالي**: يتمثل بقابلية هذا النتاج الفكري للمعاوضة المادية، والعرف يصلح أن يكون مصدراً من مصادر التشريع ما دام لم يخالف نصاً شرعياً، ولا مبدأ من مبادئ الشريعة الإسلامية، وهو هنا لم يخالف شيئاً من نصوص الشريعة الإسلامية ومبادئها...».

ولا بد ـ بالتالي ـ من اعتبار مالية المعلومات وقيمتها في

الفقه المعاصر بل وفي القانون الوضعي كذلك. أما القيمة في الفقه المعاصر فأثرها في تحريم التعدّي على الملكية الفكرية أو براءة الاختراع المتعلقة بالمعلومة، إلا ما كان من مصالح أو ضرورات تبيح ذلك على سبيل الاستثناء، وغير ذلك من أحكام المال، والأمر يحتاج إلى بحث واجتهاد.

وأما في القانون الوضعي فيترتب على اعتبار المعلومات مالاً آثاراً قانونية من ناحية الإجراءات المعتمدة والعقود النافذة والدعاوى المتعلِّقة بها، بل لهذا الاعتبار أثر في تنمية الاقتصاد المعرفي للبلدان التي تأخذ به، كما سيأتي.

والحق أن القضية تحتاج إلى توازن بين مقصدين: **الأول هو حفظ المال**، وقد صارت هذه الأفكار أو المخترعات البرمجية أموالاً ومنافع في حد ذاتها، كما أفاض العلماء وأجادوا، و**المقصد الثاني هو تحقيق العدل بمنع الاستغلال والاحتكار**، وقد أصبحت بعض هذه الأفكار والتقنيات والأجهزة المبنية على أساسها بمثابة الضرورات، أو الحاجات التي عمت حتى نزلت منزلة الضرورات.

ومنهج التوازن بين هذين المقصدين يقتضي اتخاذ تدابير لئلا تؤدّي حماية هذه «الملكية الفكرية» إلى الإخلال بما هو ضروري لحياة الناس أو الإضرار بالفقراء ـ أفراداً أو جماعات أو دولاً ـ خاصة مع الانتشار الهائل للمنتجات التي بُنيت على هذه الأفكار كأجهزة الحاسوب والاتصال وغيرها، والتي أضحت تدخل في نطاق الضرورات التي لا تقوم الحياة المدنية إلا بها.

٦ ـ تضييق الفجوة الرقمية (تجسير الهوة الرقمية) عن طريق مقصد التكافل

والفجوة أو الهوة الرقمية معناها فارق الإمكانات بين الأغنياء والفقراء الذي يظهر في امتلاك الأغنياء للتقنيات الحاسوبية في الوقت الذي يحرم منها الفقراء لا لسبب إلا لفقرهم وضعف اقتصادياتهم، وهي هوة موجودة على مستوى المجتمعات داخلياً (مثلاً الهوة الرقمية بين البيض والسود في المجتمع الأمريكي)، وعلى مستوى الدول والقارات (مثلاً الهوة الرقمية بين الغرب بشكل عام، وأفريقيا وأمريكا الجنوبية بشكل خاص).

واجتهاد عمر (رضي الله عنه) المقاصدي في فهم الآية: ﴿**كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاء مِنكُمْ**﴾ [الحشر: ٧] ينطبق على هذا الواقع. فالتقريب بين الطبقات، وهو «المقصد» الذي نادى به غير واحد من الباحثين المعاصرين[٨]، ينبغي أن يتم في المال بمعنى الممتلكات المادية، والمال بمعنى المعلومات والمعارف على حد سواء، خاصة وقد أصبحت لهذه المعلومات قيم تبادلية واستعمالية، كما مّر. وكلا النوعين من التقريب يساهم في تضييق الفجوة الرقمية المذكورة.

ولدولة ماليزيا تجربة رائدة في هذا المجال حيث جعلت من أولوياتها في تنمية الاقتصاد المعرفي التركيز على مقاصد

---

(٨) انظر مثلاً: هادي خسروشاهي، «حول علم المقاصد الشرعية وبعض أمثلته التطبيقية،» ورقة قدمت إلى: **مقاصد الشريعة الإسلامية: دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق** (ندوة)، تحرير محمد سليم العوا؛ تقديم أحمد زكي يماني (لندن: مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ٢٠٠٦).

الشريعة في التعليم الإسلامي[٩]، بالإضافة إلى التركيز على إنتاج الأجهزة والأفكار، والتعليم بكل مراحله، وتضييق الفجوة الرقمية، وغيرها من الأولويات، وكلّها ساهمت في لحاق ماليزيا بالاقتصاد المعرفي وريادتها فيه على مستوى العالم الإسلامي. أما عن كيفية تأدية مقاصد الشريعة لدور إيجابي في تنمية الاقتصاد المعرفي، فذلك تقترحه النقاط الآتية:

أ ـ منهج التفكير المقاصدي

مقاصد الشريعة نفسها هي معرفة بشرية نتجت عن استخلاص لأفكار وقيم ومبادئ من وعاء «المعلومات» والجزئيات المتناثرة عن الشريعة وأحكامها ونصوصها، حيث صيغت هذه المعلومات في هذه المعاني المقاصدية الكلية. فالمنهج المقاصدي في التفكير ـ بأسئلته المتوالية ـ هو منهج يخرج بالعقل المسلم من طريقة التفكير الذَريّة أو التجزيئية إلى طريقة تفكير كلية شاملة، ومن الثنائيات المنطقية التقليدية إلى مستوى أعلى من التفكير أو التأمل الفلسفي أو الغائي، ويشكل منطلقاً للتطوير والابتكار والاختراع.

ومقاصد الشريعة تقدّم أيضاً منهجاً وسطاً بين طرفين كلاهما يحاول أن يستحوذ على التفكير الإسلامي المعاصر، وكلاهما له خطره وأثره السلبي، ألا وهما: **المنهج الحرفي الظاهري**، و**المنهج التفكيكي التأريخي**.

---

(٩) انظر مثلاً: *Malaysia and the Knowledge Economy: Building a World-Class Higher Education System* (Washington, DC: World Bank, 2007), <http://siteresources.worldbank.org/INTMALAYSIA/Resources/Malaysia-Knowledge-Economy2007.pdf>.

أما **المنهج الحرفي**، فيرفض كل جديد ولو كان نافعاً من الناحية الدنيوية ولا شيء فيه من الناحية الشرعية، ويتوسع كثيراً في الأخذ بسد الذرائع منهجاً أصلياً وليس استثنائياً. والمحصلة هي سدّ لكثير من الأدوات والأفكار والأنظمة التي يمكن أن تكون نافعة وتساهم في الاقتصاد بنوعيه القديم والجديد وتضييق لها، مثل ما يفتي به بعض العلماء من تحريم الإنترنت والبث الفضائي وما يتعلق بهما من تقنيات، نظراً إلى ما قد يطرأ بسبب ذلك من مفاسد، وعلى الرغم من ما يتعلق بها من مصالح مصيرية للأمة في الاقتصاد المعرفي الجديد.

و«المقاصديون» من العلماء والمفكرين يوازنون بين سد الذرائع لدرء المضار والمفاسد، وفتح الذرائع لتحقيق المصالح والمقاصد، فيحاربون ما قد تؤدي إليه تكنولوجيا الاتصالات الرقمية من مفاسد ويدعون إلى حلول لهذه المشكلات هذا من جهة. ومن جهة أخرى، هم يفتحون أبواب هذه التقنيات من أجل تنشيط الأفكار المبتكرة، والتواصل بين الناس لتحقيق المصالح المختلفة، ودعم الإعلام البديل، ونشر الرأي والفكر للعامة، وغيرها من المنافع الأكيدة.

والمقاصد أيضاً تقدّم منهجاً للفتوى في ما يستجد من معاملات تتعلق بهذه التقنيات، قد لا يحسن المنهج الحرفي التعامل معها، كما مر في المسائل الفقهية التي ناقشها هذا الفصل.

وأما **المنهج التفكيكي التأريخي**، فيريد أن «يؤرِّخ الإسلام» بمعاملاته وتراثه، بل وعباداته وقيمه وعقائده جميعاً ـ بحجة

اللحاق بالعصر وتغير الزمان وتطور تعريف الأخلاق، بل والعقائد. وينتهي أصحاب هذه النظرية إلى تبنّي أنماط حياة غريبة على الإسلام والمسلمين لا تقودهم إلّا إلى التبعية الذليلة لغيرهم والنقل الأعمى عنهم، بل والقعود عن المشاركة في العالم الجديد الذي أضحى قرية صغيرة لا بد لكل سكانها من أن يشاركوا في صياغة ثقافتها.

والمقاصد تحمي من ذلك «التأريخ» التام للإسلام عن طريق التوازن بين الوسائل التي يجوز عليها التغير و«التأريخ»، والمقاصد الثابتة والكليات والقطعيات في الدين. فإبرام العقد ـ مثلاً ـ عن طريق افتراق البائعَين وسيلة قد تتغير إلى نقرة على مفتاح إلكتروني اليوم، ولكن هدف التراضي ومنع الغرر هو المقصود الثابت.

وبالتالي فالمقاصد تقدم منهجاً وفلسفة تقوم عليها قضية وجود الأمم الإسلامية كأمم تميّزها ثقافة، هي من ناحية لها شخصيتها التي لا تذوب في غيرها، ومن ناحية أخرى لا تنعزل على حرفيات وظروف تاريخية وتجمد عليها، بل تدور مع المتغيرات حول الثوابت، ومع الفروع حول الأصول، ومع الجزئيات حول الكليات.

ب ـ مقصد حفظ العقل سلباً وإيجاباً

مقصد حفظ العقل يحمي العقل الإسلامي من السلبيات المختلفة مثل المسكر والمخدر وغيرهما، كما مر. أما من الناحية الإيجابية، فمفهوم حفظ العقل هو مفهوم لـ «تنمية» العقل وتطويره ونماء الملكات الفكرية، على حد تعبير غير واحد ممن

كتبوا عن هذا المقصد حديثاً. كتَبَ الدكتور سيف عبد الفتاح يقول: «حفظُ العقل ضرورةٌ من ضرورات العمران. . حفظ العقل من كل ما يسلبه من أفكار وتسميم وغسيل مخ، وحفظه من كل ما يُذهبه لهو تعبير عن الحفظ الأساسي اللازم لكي يمارس العقل وظيفته وفاعليته»[١٠].

وتبدأ تنمية العقل للمسلمين وغير المسلمين على حد سواء بالدعوة إلى العلم: **﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾** [العلق: ١]. فالإسلام دعوة إلى القراءة وتحصيل العلم ونماء العقل. ولكن الواقع يبين أن غالبية المسلمين أميّون، ويزيد الطين بلة أن المتعلمين منهم يكونون ـ في أحيان كثيرة ـ أنصاف أميين لا يحسنون استثمار ما تعلموه أو قرؤوه، فضلاً عن استخدام تقنيات المعرفة الحديثة، وهم بالتالي أميون حاسوبياً كما هو المصطلح المعاصر.

ولكن تنمية العقل هي مقصد ضروري من مقاصد الشريعة، يمتد إلى ما وراء تحريم المسكر والمخدّر إلى فرض طلب العلم على كل مسلم ومسلمة، والحضّ على السياحة في طلب العلم، والجهد في تحصيله، والإتقان في فهمه، وتحكيم العقل في الأمور ونبذ تقليد الآخرين ـ أكانوا سلاطين أم آباء وأجداد ـ والتفكر في خلق الله والسنن الجامعة التي تحكم هذا الخلق، وغيرها من فرائض ومستحبات الإسلام التي تنمي العقل وتساعد في إنشاء العقلية العلمية التي تبدع

---

(١٠) سيف عبد الفتاح، «نحو تفعيل النموذج المقاصدي في المجال السياسي والاجتماعي،» ورقة قدمت إلى: المصدر نفسه.

في صنع المعرفة واستغلال المعلومات. فالمسلمون هم الذين صنعوا النهضة الإنسانية في القرون الوسطى ـ فلاسفةً ورياضيين وكيميائيين وأطباء وفلكيين ومعماريين وغيرهم في شتى مناحي الحياة. ولكن المسلمين قد توقفوا في هذا العصر عن المساهمة في تطور العلوم، اللهم إلا المهاجرين منهم والدارسين في البلاد التي أغلبها من غير المسلمين، وهم عنصر قوة في الاقتصاد المعرفي المعاصر، إلا إن البلاد الأصلية لهؤلاء لا تستفيد منهم بقدر ما تستفيد منهم أوطانهم الجديدة.

ج ـ مقصد الحرية

ومن مستلزمات انتعاش الاقتصاد المعرفي إتاحة الفرصة لكل الناس في التواصل والتعبير عن أفكارهم بل ونقد ما يعنّ لهم نقده من سياسات اقتصادية أو تنفيذية أو قضائية أياً كانت. والحرية «مقصد أصيل من مقاصد الشريعة»، على حد تعبير الشيخ الطاهر بن عاشور[١١].

وقد أفرد ابن عاشور لهذا المقصد باباً في كتابه تحت عنوان «مدى حرية التصرف عند الشريعة»، فصّل فيه معنى الحرية التي يتشوف إليها الشارع ـ بتعبير الفقهاء ـ بالإضافة إلى العتق، وهو «تمكن الشخص من التصرف في نفسه وشؤونه كما يشاء من دون معارض»[١٢]، وهو معنى أصيل ناشئ عن فطرة

---

(١١) محمد الطاهر بن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق ودراسة محمد الميساوي (ماليزيا، كوالالامبور: دار الفجر؛ عمّان: دار النفائس، ١٩٩٩)، ص ١٨٣.

(١٢) المصدر نفسه.

البشر التي فطرهم الله عليها، ويتحقق فيه معنى المساواة بين البشر (الذي هو من مقاصد الشريعة الأصيلة أيضاً). ويستشهد الطاهر بن عاشور بقول عمر (رضي الله عنه): «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً؟» على أن الحرية أمر فطري لا يحلّ للإنسان حتى أن يختار إبطاله بأن يختار أن يسترقّ نفسه مثلاً أو أن يسترقّ الآخرين لدين أو غيرها من الحاجات الإنسانية الطبيعية.

وقد أفاض الإمام ابن عاشور في تفصيل هذه الحريات الإسلامية ودلّل عليها، من «حرية الاعتقادات» و«حرية الأقوال» إلى «حرية الأعمال» و«حرية التصرف»[١٣].

فإطلاق كل هذه الحريات هو عين ما يتطلبه الاقتصاد المعاصر من أجل تبادل أوسع للمعلومات والمعارف، وكسر احتكار الشركة العملاقة وبعض وسائل الإعلام والنشر للمعلومات، وفتح الأبواب للجماهير في التواصل والتعبير الحر عن آرائهم وبالتالي الاشتراك والاندماج في تكنولوجيا الاتصال وحيازة عضوية نوادي المشتركين والمتواصلين على الشبكة، الذين أصبح الكثير من الخدمات والمميزات تتعلق بهم وحدهم من دون غيرهم .

د ـ بين «العولمة» و«العالمية» (التي هي من مقاصد الشريعة)

ومما يمكن لمقاصد الشريعة العامة أن تضيفه إلى فكرة الاقتصاد المعرفي فكرة «العالمية» بمعنى الأخوة الإنسانية،

---

(١٣) المصدر نفسه.

كما قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ [الحجرات: ١٣]. فهناك فرق بين مفهوم «العولمة» عند الدول والشركات المتسلطة، والتي يقصد بها تذويب العالم في الثقافة الغربية (الأنكلوساكسونية) على حساب خصوصيات الناس الدينية والثقافية، وبين «عالمية» (أو سمها عولمة إن شئت) تنادي بأن يستفيد البشر من النتاج البشري الصالح في الشؤون كلها، وأن يحترموا اختلافاتهم الطبيعية والمكتسبة كسنة من سنن الله تعالى في خلقه، وأن يتفقوا على كلمة سواء من إحقاق الحق والتعاون على الخير، وهو المعنى الذي يوافق عليه الإسلام، بل يتبناه ويحض عليه.

والإسلام يمكنه أن يقدم الكثير للبشرية عامة وللغرب خاصة، حتى في هذا الزمان الذي ضعف فيه المسلمون، كشعائر الصدقة والإحسان كالزكاة والوقف وكفالة الأيتام، ورعاية المسنين والمرضى والأسرى والعوزى عامة والآباء والأمهات خاصة، وحُسْن التعامل مع الأقليات، واحترام البيئة بما فيها من مخلوقات، وغيرها كثير من المعاني التي هي من الإسلام وبَعُد عنها الناس، خاصة المسلمون وللأسف الشديد، وهي المعاني التي تعطي لعالمية الأخوة الإنسانية أبعاداً جديدة، وتسهم في تلافي سلبيات الاقتصاد المعرفي المعولم .

خاتمة

المقاصد الشرعية ـ عامة وخاصة، كلية وجزئية ـ يمكن أن تسهم على المستوى التنظيري الفلسفي والعملي التطبيقي في أن يدخل المسلمون عصر الاقتصاد المعرفي كمُسهمين فيه

ومضيفين إليه بدلاً من أن يدخلوه كمستهلكين له وعالة عليه. ويمكن أن يسهم الفهم الحسن والتطبيق الواعي لمقاصد حفظ العقل وحفظ المال والعدل والحرية وغيرها من المقاصد، في إحداث التوازنات المطلوبة بين حقوق الأغنياء والفقراء، ووضع أولويات السياسات التنموية في نصابها الصحيح، وإضفاء التعددية وروح التعايش على مفهوم العولمة والاقتصاد المعرفي الجديد.

الفصل الخامس

الاجتهاد في مقاصد العقائد
مقاصد صفتي المعطي والمانع نموذجاً

مقدمة

مقاصد الاعتقاد باب من أبواب المقاصد كبقية الأبواب الأخرى: قديم جديد. قديماً بحث فيه الأئمة وتحدثوا عنه بمصطلحات تختلف عن مصطلح «مقاصد العقائد» في الشكل ولكنها تتفق في المضمون، وذلك كحديثهم عن «الأسرار» و«الحكَم» و«الأغراض» و«المحاسن» و«المناقب» التي تتعلق بالعقائد من إيمان بالله وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر، إلى صفات الله تعالى وأفعاله، وغير ذلك من مسائل الاعتقاد.

ومن الأمثلة على هؤلاء الحكيم الترمذي، والذي كتب عن «أسرار» و«علل» العقائد بأسلوب صوفي غلبت عليه تجربته الصوفية الخاصة في كتابيه **إثبات العلل**[1] **الحج**

---

(١) انظر: محمد بن علي بن الحسن الحكيم الترمذي، **إثبات العلل**، تحقيق ودراسة =

وأسراره[٢] وكابن بابويه القمي الذي ضمن كتابه **علل الشرائع** تفسيرات عقليّة وحكَم وأسرار للإيمان بالله والرّسل والغيب وما إلى ذلك من عقائد، إضافة إلى ما كتبه في الكتاب نفسه عن أسرار الصلاة والصّيام والحجّ والزّكاة وبرّ الوالدين وغير ذلك من أحكام[٣].

أما العامري الفيلسوف في **مناقبه**، فقد قارن بين الإسلام وغيره من الأديان من ناحية العقائد، وبحث في الحكم والأسرار و«المناقب» في إثبات الصانع تعالى والرسل والملائكة والمعاد وغير ذلك من العقائد[٤].

وأما محمد الزاهد البخاري في «كتاب الإيمان» من كتابه **محاسن الإسلام**[٥]، فقد تناول محاسن الشهادة بالتوحيد وفصّل القول في ذلك. وأما الإمام الغزالي، فقد اشتهر بنظراته المبدعة في «الأسرار»، والتي تعدى بها الحديث عن الأحكام والعبادات والمعاملات ـ كما في **إحياء علوم الدين** ـ إلى الحديث عن أسرار العقائد في معرض كلامه عن «معارف

= خالد زهري، سلسلة نصوص ووثائق؛ رقم ٢ (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية؛ الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ١٩٩٨).

(٢) أبو عبد الله محمد بن علي بن الحسن الترمذي، **الحج وأسراره**، تحقيق حسني نصر زيدان (القاهرة: دار السعادة، ١٩٦٩).

(٣) محمد بن علي بن بابويه القمّي، **علل الشرائع**، تحرير محمد صادق بحر العلوم (النجف: دار البلاغة، ١٩٦٦).

(٤) أبو الحسن العامري، **الإعلام بمناقب الإسلام**، تحقيق أحمد غراب (القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٦٧).

(٥) محمد بن عبد الرحمن الزاهد البخاري، **محاسن الإسلام وشرائع الإسلام** (القاهرة: مكتبة حسام الدين المقدسي، ١٣٨٦هـ/١٩٦٦م).

الأولياء وأحوالهم»[٦]. وقد كتب العز بن عبد السلام عن أسرار قرب الله عز وجل وعظمته وعلوه، وأثر ذلك المتوقَّع على العبد خضوعاً وخشوعاً وتذللاً لله تعالى[٧]، والإمام القرافي كتب عن مقاصد تمييز ما لله تعالى عن ما ليس له في سلوك المكلَّف[٨]، وأما الإمام الشاطبي، فقد دافع عن التعليل لتفاصيل الأحكام في الكتاب والسنة (والتي تشمل العقائد) وعن الاستقراء منهجاً لاستنباط العلل والمقاصد منها[٩]. وغير هؤلاء من العلماء كثير ممن كتبوا في «مقاصد العقائد» وقاربوا المعنى نفسه بأساليب مختلفة[١٠].

وبعد عصر السلف ذكر إمام الهند شاه ولي الله الدهلوي كلاماً نفيساً عن مقاصد العقائد في الله تعالى، وذلك في أبواب متعدّدة من **حجته**، كباب الإيمان بصفات الله تعالى وباب الإيمان بالقدر وباب الإيمان بأن العبادة حق الله تعالى على عباده لأنه منعم عليهم مجاز لهم بالإرادة وباب تعظيم

---

(٦) محمد بن محمد أبو حامد الغزالي، **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعلي**، تحقيق حمدي الكبيسي (بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧١م).

(٧) انظر: العز بن عبد السلام، **مقاصد الصلاة**، تحقيق إياد خالد الطباع، ط ٢ (بيروت: دار الفكر المعاصر؛ دمشق: دار الفكر، ١٩٩٥).

(٨) انظر: أحمد بن إدريس المالكي الشهير بالقرافي، **الأمنية في إدراك النية** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م).

(٩) انظر: إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي الشاطبي، **الموافقات في أصول الفقه**، تحقيق عبد الله دراز، محمد عبد الله دراز وعبد السلام عبد الشافي محمد (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.]).

(١٠) انظر: محمد كمال إمام، **الدليل الإرشادي إلى مقاصد الشريعة الإسلامية**، ٦ ج (لندن: مركز دراسات مقاصد الشريعة، ٢٠٠٦ ـ ٢٠١١).

شعائر الله (القرآن، والكعبة، والنبي، والصلاة)، وغير ذلك من الأبواب الاعتقادية[11].

ومن العلماء المعاصرين، كتب العلامة الشيخ يوسف القرضاوي عن مدى السعة في مجال البحث في مقاصد الشريعة، فقال: «الذي أرجحه: أننا نعني مقاصد الإسلام كله، وأحسب أن الأصوليين الذين حصروا مقاصد الشريعة في الكليات الخمس، أرادوا أن تشمل العقائد فيما تشمل، ولهذا جعلوا الدين هو الضرورة الأولى. والعقائد هي رأس الدين وأساس بنيانه كله»[12].

وحثّ الدكتور أحمد الريسوني على تفعيل البحث في مقاصد العقائد فكتب يقول[13]:

وهذا المجال في تقديري هو أهم المجالات والآفاق التي على البحث المقاصدي ارتيادها وإلحاقها بمجالات الدراسات المقاصدية، وأعني به البحث في «مقاصد العقيدة الإسلامية»، تماماً مثلما بحث السابقون ويبحث المعاصرون في «مقاصد الشريعة الإسلامية». وليست شرائع الإسلام أولى بالعناية وبالبحث عن مقاصدها من عقائد الإسلام. فلماذا نجد الحديث

---

(١١) شاه ولي الله الدهلوي، **حجة الله البالغة**، تحقيق سيد سابق (بيروت: دار الجيل، ٢٠٠٥).

(١٢) انظر: يوسف القرضاوي، «بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية: دراسة في فقه مقاصد الشريعة،» ورقة قدمت إلى: **مقاصد الشريعة الإسلامية: دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق** (ندوة)، تحرير محمد سليم العوا؛ تقديم أحمد زكي يماني (لندن: مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ٢٠٠٦).

(١٣) انظر: أحمد الريسوني، «البحث في مقاصد الشريعة: نشأته وتطوره ومستقبله،» ورقة قدمت إلى: المصدر نفسه.

ينمو ويتكاثر عن مقاصد الأحكام ولا نجد شيئاً عن مقاصد العقائد؟... مجال العقائد (علم التوحيد وعلم الكلام) قد خلا تقريباً من النظر المقاصدي، وكأن عقائد الإسلام ليس لها مقصد ولا غرض ولا ثمرة ترجى، وأن على المكلف أن يعتقدها ويعقد عليها قلبه ليس إلا... المهم: لكي تستعيد عقائدنا وجهها الحقيقي وتؤدي دورها الحقيقي، وتستعيد موقعها الأساس في حياتنا وعلومنا وثقافتنا، لا بد من البحث في مقاصدها الشرعية، ودراستها والتعامل معها في ضوء مقاصدها تلك. فهذا مجال كبير وبكر من مجالات «علم المقاصد»، يحتاج إلى باحثين أفذاذ ومستكشفين رواد.

ومن تلاميذ الأستاذ الدكتور الريسوني بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط من كتب في هذا الموضوع رسائل علمية جادة جددت البحث في كثير من الجوانب، وقدمت محاولات رائدة في هذا العلم، كالأستاذ محمد عبدو الذي قدم رسالة عن «مقاصد العقائد عند الإمام الغزالي» عام ٢٠٠٢، والأستاذة يامنة هموري التي قدمت رسالة عن «مقاصد العقيدة ومقاصد الشريعة عند الإمام فخر الدين الرازي» عام ٢٠٠٣، وغيرهما.

ونوّه الأستاذ الدكتور نور الدين بن مختار الخادمي كذلك على أهمية التفرقة بين مجالات العقيدة القطعية التي لا تقبل الاجتهاد المقاصدي، ومجالات العقيدة الظنية التي تقبل الاجتهاد المقاصدي، مثل الوسائل الخادمة للعقيدة[١٤]. وبيّن

---

(١٤) انظر: نور الدين بن مختار الخادمي، **الاجتهاد المقاصدي: حجيته.. ضوابطه.. مجالاته**، سلسلة كتاب الأمة؛ ٦٦ (الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مركز البحوث والدراسات، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م).

الدكتور يوسف أحمد محمد البدوي في كتابه عن ابن تيمية كيف أنه لم يراع المقاصد في الفقه وأصوله فحسب، بل في كل أبواب الشريعة، حتى في العقيدة والأخلاق والسلوكيات، وحرص على ربط الجزئيات بالكليات في الإسلام وبيان مقاصدها(١٥)، وأشار الدكتور محمد الزحيلي إلى أن العقيدة بمختلف أصولها وفروعها إنما جاءت لرعاية مصالح الإنسان وتحقيق السعادة لهم في الدارين(١٦)، وغير هؤلاء كثير(١٧).

وهذا الفصل يهدف إلى إضافة متواضعة في هذا الباب عن طريق التفكر في صفتين من صفات الله عز وجل تحدّث عنهما الإمام العارف بالله الشيخ أحمد بن عطاء الله السكندري في حِكَمه القيّمة وتوجيهاته المركزة المعروفة **بحكم ابن عطاء الله**(١٨)، بدا لي أن أنتقي منها ما يبين الأسرار والحكَم

---

(١٥) انظر: يوسف أحمد محمد البدوي، **مقاصد الشريعة عند ابن تيمية** (عمّان: دار النفائس للنشر والتوزيع، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م).

(١٦) انظر: محمد مصطفى الزحيلي، «مقاصد الشريعة،» **مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية** (مكة المكرمة)، السنة ٦، العدد ٦ (١٤٠٢-١٤٠٣هـ/ ١٩٨٢-١٩٨٣م).

(١٧) انظر: إمام، **الدليل الإرشادي إلى مقاصد الشريعة الإسلامية**.

(١٨) العارف بالله الشيخ الإمام أحمد بن عطاء الله السكندري رحمه الله ورضي عنه، واسمه على مسمى! فقد أعطاه الله من العلم والحكمة الشيء الكثير، فهو فقيه، ومحدِّث، ونحوي، وله باع في علوم شرعية ولغوية مختلفة، بالإضافة إلى علو كعبه في علم التصوف، وقد كان معروفاً كذلك ـ رحمه الله ـ بإمامته في الفقه المالكي، وشهد له مشايخه وتلاميذه ومعاصروه بالقدرة على الإفتاء والدعوة في (المذهبين)، أي مذهب أهل السلوك ومذهب أهل الفقه، وله مؤلفات كثيرة معروفة، وناظر شيخ الإسلام ابن تيمية ـ وكان من معاصريه ـ في بعض المسائل. وقد عاش ابن عطاء الله في القرن السابع الهجري في الإسكندرية المصرية، ومات في بدايات القرن الثامن الهجري (٧٠٩ هـ)، رحمه الله ورضي عنه.

والمصالح الدينية والدنيوية التي يحصّلها العباد من اعتقادهم بهاتين الصفتين، وما قصده الله عز وجل من تجليه على عباده عطاء أو منعاً، وهو الذي بيده الخير دائماً ـ سبحانه ـ وهو على كل شيء قدير.

وأبدأ قبل الشروع في مقاصد العلم بصفتي العطاء والمنع، والتي سوف أعرضها بأسلوب مبسط على هيئة خواطر وأسئلة وأجوبة ـ أبدأ بمناقشة موجزة بأسلوب أكثر أكاديمية للسؤال الفلسفي (الكلامي) المتعلق بهذا الموضوع، ألا وهو: هل العقائد الإسلامية معللة بأغراض؟

أولاً: هل العقائد الإسلامية معللة بأغراض؟

هذا السؤال يتعلق بسؤال كثر حوله الجدل في تراثنا الإسلامي الكلامي، ألا وهو السؤال: «هل أفعال الله معللة بأغراض؟»، ومن المهمّ أن نلاحظ أنّ مفهوم العلة أو السبب لم يكن يجري في علم الكلام التفريقُ بينه وبين مفهوم الغرض أو المقصد أو الحكمة[١٩]، وإنّما كان يجري التفريق بين هذين المفهومين في مجال الاجتهاد الفقهي[٢٠]، إنّ البحث الفلسفي الكلامي حول التعليل ذو علاقة بهذا البحث، لأنّ الشريعة الإسلاميّة نفسها هي من حيث العقيدة «فعل إلهيّ» أتانا عن طريق الوحي، والأغراض التي من وراء الشريعة هي إذاً مقاصد

---

(١٩) انظر مثلاً: الشاطبي، **الموافقات في أصول الفقه**، ج ١، ص ١٧٣، وج ٣، ص ١.

(٢٠) جاسر عودة، **فقه المقاصد: إناطة الأحكام الشرعية بمقاصدها** (هرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٦)، ص ٥١.

الشّريعة. فالسؤال إذاً هو: هل هناك قصد من وراء تنزيل الله تعالى لهذه الشريعة؟ وقد أعطانا الكلاميّون عن هذا السؤال ثلاثة أجوبة:

(أ) من قالوا إنّ أفعال الله «يجب عليه» أن يكون لها مقاصد، وبالتالي فإعلامنا بهذه العقائد «يجب على الله» تعالى أن يكون له غرض فيها: قسم المعتزلة والشّيعة (كلهم عدا بعض الاستثناءات) كلّ الأفعال إلى أفعال «حسنة» وأفعال «قبيحة»[٢١]، واعتقدوا في كلّ شيء حسْناً أو قبْحاً ذاتياً غير قابل للتغيّر بتغيّر الظروف. ثم اعتقدوا أنّ العقل الإنسانيّ قادر بذاته على ما أطلقوا عليه «التحسين والتقبيح العقليين»، أي على معرفة الحسن من القبيح ولو من دون وحي إلهي. ولأنّ تحديد التحسين والتقبيح أعمال عقليّة، فإنّ المعتزلة طبّقوهما سواء بسواء على البشر وعلى الله تعالى (وكان هذا بناء على «أصل العدل»). وإذاً، في حق البشر تكون الأفعال الحسنة عندهم «واجبة» وتكون الأفعال القبيحة «محظورة»، وفي حق الله تعالى تكون الأفعال الحسنة واجبة عليه، والأفعال القبيحة هي أفعال «يستحيل عليه فعلها»، حسب تعبيرهم. ويعتقدون أيضاً أنّ الأفعال التي لا علة ولا غرض لها عبث قبيح لا يجوز على الله، ولهذا فهم يعتقدون أنّ كلّ أفعال الله تعالى «معللة»[٢٢].

---

(٢١) أحمد عبد الحليم الحراني أبو العباس بن تيمية، **دقائق التفسير: الجامع لتفسير الإمام ابن تيمية**، جمع وتقديم وتحقيق محمد السيد الجليند، سلسلة التراث السلفي؛ ١ (دمشق: مؤسسة علوم القرآن، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م)، ج ٢، ص ١١٠.

(٢٢) محمّد بن علي الطيّب البصري، **المعتمد في أصول الفقه**، تحرير خالد الميس، ٢ ج (بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، ج ٢، ص ١٨٤؛ أحمد الطيّب، «نظريّة المقاصد عند الشاطبي ومدى ارتباطها بالأصول الكلاميّة،» **المسلم المعاصر**، العدد ١٠٣ =

(ب) من قالوا إنّ الله تعالى منزَّه عن الأسباب والمقاصد والأغراض: كان الأشاعرة والسّلفية ـ كردّ فعل على المعتزلة ـ قد أقرّوا بأنّ الفعل يمكن أن يكون «حسناً» أو «قبيحاً»، ولكنّهم قرّروا أنّ تقرير القبْح والحسْن هو من الشريعة لا من العقل. ففي غياب الشريعة ـ عندهم ـ يمكن أن يكون أي فعل «حسن» أو «قبيح» على حدّ سواء (إلا العلمَ في مقابل الجهل، والعدل في مقابل الظلم)[٢٣]، وقالوا بناءً على ذلك إنّ الله تعالى «لا يجب عليه» فعل شيء أصلاً، وأنّ كلّ ما يفعله هو «خير» و«حسن». لهذا يعتقد الأشاعرة أنّ أفعال الله تعالى هي «فوق الأسباب»، لأنّ من يفعل الشيء لسبب هو بحاجة إلى ذلك السبب، بينما الله تعالى لا يحتاج إلى شيء[٢٤]. واحتجّ الأشاعرة أيضاً بأنّ الله تعالى هو مسبب الأسباب، وخالق الأسباب، وخالق نتائجها كذلك، ولهذا فهو يفعل ما يشاء من دون أن يحتاج إلى أن يلتزم بأيّ شيء يلزمنا من أحكام الأسباب والمسبّبات[٢٥].

(ج) من قالوا إن أفعال الله تعالى لها أسباب ومقاصد رحمة منه بعباده، وهو قول الماتُريديّة، ورأوا أنّ المعتزلة مصيبون في اعتقادهم أنّ أفعال الله تعالى مسببة، ولكنّهم مخطئون في جعل الله وكأنه ملزم أو «يجب عليه» أن يفعل ما

= (٢٠٠٢)، ص ٣٩؛ طه جابر العلواني، «مقاصد الشريعة،» في: **مقاصد الشريعة: آفاق التجديد**، تحرير وحوار عبد الجبار الرّفاعي (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠١)، ص ٧٥، وحسن الشافعي، **الآمدي وآراؤه الكلامية** (القاهرة: دار السلام، ١٩٩٨)، ص ٤٤١.

(٢٣) انظر: الطيّب البصري، المصدر نفسه.

(٢٤) المصدر نفسه.

(٢٥) طه جابر العلواني، **مقاصد الشريعة**، قضايا إسلامية معاصرة (بيروت: دار الهادي، ٢٠٠١)، ص ٧٥.

يفعل. وارتأى الماتريديّة أيضاً أنّ الأشاعرة مصيبون في قولهم إنّ الله تعالى «لا يحتاج» إلى الأسباب، ولكنّهم قالوا إنّ الأسباب والمقاصد والمصالح هي «حاجات» للبشر، لا لله تعالى. وقبِل الماتريديّة مبدأ التحسين والتقبيح، ولكنّ «العقل» عند الماتريديّة لا يملك السلطة ليحكم مستقلاً عن الشرع على ما هو حسن وما هو قبيح، وإنّما العقل «آلة» منحها الله للإنسان لكي يدرك الحُسن والقبح إذا أُعلم به[٢٦].

ولكن كثيراً من الأئمة الذين انتموا إلى الأشاعرة خالفوا الموقف الأشعريّ في الواقع في ما يخصّ عدم تعليل أفعال الله بأسباب، وتبنّوا موقفاً هو أقرب إلى موقف الماتريديّة. ولعل الظروف السياسيّة والخوف من الاضطهاد ـ في ما يبدو لي ـ هو الذي جعلهم يعلنون رفضهم الكلي والجزئي لمبدأ «التحسين والتقبيح» العقلي، كالآمدي[٢٧] والشاطبيّ[٢٨] وابن تيميّة[٢٩] وابن القيّم[٣٠] وابن رشد[٣١]. وقد كان هجوم ابن رشد على الأشاعرة هو الأشد، فقد كتب في نقده لكتاب **التهافت** بأنّ:

---

(٢٦) شهاب الدّين الآلوسي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، ٣٠ ج (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.])، ج ١٥، ص ٣٩.

(٢٧) علي أبو الحسن الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحرير سيد الجميلي، ٤ ج (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م)، ج ٣، ص ٢٤٩.

(٢٨) الشاطبي، **الموافقات في أصول الفقه**، ج ٢، ص ٦.

(٢٩) الطيّب البصري، «نظريّة المقاصد عند الشاطبي ومدى ارتباطها بالأصول الكلاميّة».

(٣٠) شمس الدين محمد بن أبي بكر بن القيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد (بيروت: دار الجيل، ١٩٧٣)، ج ٣، ص ٣.

(٣١) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **تهافت التهافت**.

«أولئك الذين ينفون الأسباب ينفون العقل نفسه»[٣٢]. والجدير بالذكر هنا أنّ الشاطبيّ اعتبر مقاصد الشّريعة العامة من «أصول الدّين وكلّيّات الملّة»، أي إن ثبوت المقاصد نفسها عنده من مسائل الاعتقاد ولو كان طريق إثباتها الاستقراء للنصوص الشرعية، الذي وسمه الأشاعرة بالظنية[٣٣].

وإنه بناءً على الاستقراء كذلك، فإن لله عز وجل أغراضاً ومقاصد من تعليم العباد عن صفاته وأفعاله ـ عز وجل ـ مما يظهر بوضوح في نصوص كثيرة، نذكر بعضها هنا على سبيل المثال:

يقول تعالى: ﴿**مَا أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي الأَرْضِ وَلا فِي أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَا إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ. لِكَيْلا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ وَاللَّهُ لا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ**﴾ [الحديد: ٢٢ ـ ٢٣]. و«لكيلا» هنا للتعليل، أي إنه سبحانه وتعالى أخبرنا عن الكتاب الذي كتب فيه كل شيء، لكيلا نأسى على ما فاتنا ولا نفرح بما آتانا، وهو إذن يقصد من تعليمنا هذه المسألة العقدية أن نستفيد من هذه الفوائد النفسية والدينية.

ويقول تعالى: ﴿**وَلَوْلا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيراً**﴾ [الحج: ٤٠]، وهو يبين المقصود من سنة التدافع التي خلق الله العباد على نظامها، ألا وهو إحلال السلام ومنع الحروب وهدم بيوت العبادة.

---

(٣٢) المصدر نفسه.

(٣٣) الشاطبي، **الموافقات في أصول الفقه**، ج ٢، ص ٢٥.

ويقول تعالى: ﴿اللَّهُ لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ يَرْزُقُ مَن يَشَاء وَهُوَ الْقَوِيُّ العَزِيزُ﴾ [الشورى: ١٩]، فصفات اللطف والقوة والعزة هنا القصد منها أن نوقن أنه سبحانه يرزق من يشاء وأن العباد لا يستطيعون رد ذلك ولا الاختيار فيه، ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاء وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [القصص: ٦٨]، وهذا أدعى لتسليمهم له وتوكّلهم عليه.

ويقول تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَخَذْنَاهُم بِالْعَذَابِ فَمَا اسْتَكَانُوا لِرَبِّهِمْ وَمَا يَتَضَرَّعُونَ﴾ [المؤمنون: ٧٦]، وفيه بيان أن المقصود من البلاء والعذاب في الدنيا قد يكون أن يستكين العبد ويتضرع لربه وفي هذا مصلحة أي مصلحة، ومثله في المقصود من قوله تعالى: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [الروم: ٤١]، ومثله قوله تعالى: ﴿وَلَنُذِيقَنَّهُمْ مِنَ الْعَذَابِ الأَدْنَى دُونَ الْعَذَابِ الأَكْبَرِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [السجدة: ٢١]، ومثله قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا مَا حَوْلَكُم مِّنَ الْقُرَى وَصَرَّفْنَا الآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [الأحقاف: ٢٧]، ومثل هذا المعنى كثير في كتاب الله.

ويقول تعالى: ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعاً مُّتَصَدِّعاً مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الحشر: ٢١]، وفيه بيان أن المقصود من إخبارنا بهذه المسألة الغيبية هو أن نتفكر ونتعظ.

وفي كتاب الله عز وجل من ذلك الكثير مما يدل على مقاصد أفعال الله تعالى وصفاته وغير ذلك من مسائل العقائد، استقراءً، بغض النظر عن الجدل الفلسفي والتعقيد الكلامي، والله أعلم وأحكم.

ثانياً: العطاء والمنع بقصد الإفهام

المؤمن يعتقد أن من أسماء الله عز وجل الحسنى أنه المعطي المانع، فيعطينا أحياناً، ويمنعنا أحياناً أخرى، ويبتلينا بالخير أحياناً وبالشر أحياناً أخرى، بالسراء أحياناً وبالضراء أحياناً أخرى، بالنعمة أحياناً وبالحرمان منها أحياناً أخرى. ولكنّ الأمر على حقيقته قد يختلف عن ما أظن أنا أنه خير أو شر أو نعمة أو نقمة. يبين العارف بالله الشيخ ابن عطاء الله أن المؤمن في حاجة إلى حسن الفهم عن الله سبحانه وتعالى في عطائه ومنعه، لأن الأمور قد لا تكون كما تبدو ظواهرها، وأن الله عز وجل يقصد إلى أن «نفهم» حين يعطي أو يمنع. كتب فيقول:

«رُبَّما أَعْطاكَ فَمَنَعَكَ وَرُبَّما مَنَعَكَ فأَعْطاكَ، إن فتح لك باب الفهم في المنع عاد المنع عين العطاء، إنَّما يُؤلِمُكَ المَنْعُ لِعَدَمِ فَهْمِكَ عَنِ اللهِ فيهِ، رُبَّما فَتَحَ لَكَ بابَ الطّاعَةِ وَما فَتَحَ لَكَ بابَ القَبولِ، وَرُبَّما قَضى عَلَيْكَ بِالذَّنْبِ فَكانَ سَبَباً في الوُصولِ، مَعْصِيَةٌ أَورَثَتْ ذُلاً وافْتِقاراً خَيرٌ مِنْ طاعَةٍ أَوْرَثَتْ عِزّاً وَاسْتِكْباراً».

ونقرأ قوله تعالى: ﴿**فَأَمَّا الإنسَانُ إِذَا مَا ابْتَلاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ. وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ. كَلا**﴾ [الفجر: ١٥ ـ ١٧]. (كلا): أي إن الله عز وجل يقول إن هذا ليس هو الفهم الصحيح لاتساع الرزق بالعطاء أو ضيق الرزق بالمنع. إن قَدَر الله عليّ الرزق، فهذا لا يعني أنه يهينني، وإن نعَّمني وأغدق عليّ بعض الرفاهية فهذا لا يعني أنه يكرمني، ولا يعني بلوغ المكانة الرفيعة، بل العكس قد يكون صحيحاً. والسؤال الآن هو: كيف أحكم في هذا الأمر؟.

ينبه الشيخ إلى مقصود الله تعالى، ألا وهو الفهم، فيقول:

«إن فتح الله تعالى لك باب الفهم في المنع عاد المنع عين العطاء». فإن منعك أو أخذ منك الله عز وجل شيئاً من المال أو الوظيفة أو الصحة أو الأهل أي أخذ منك شيئاً مهماً وغالياً، ولكنه في الوقت نفسه قد فتح لك باباً للفهم، أي باباً للعبرة والتفكر والنضوج والقرب من الله، إن حدث ذلك فما حدث ليس منعاً، بل المقصود هو العطاء والهدية، وعندها تتحول المحنة إلى منحة! وبالفهم عن الله عز وجل، تعرف أن ما يحدث من بلاء هو عين العطاء، لأنك قبل الفهم كنت تنظر إلى المادة وإلى الحواس الخمس وإلى الأرقام، فتقول مثلاً: «قد خسرت عشرة آلاف»، أو «ذهب كذا من أهلي أو صحتي أو من متاع الدنيا»، إلى آخره. ولكنّ ذلك هو الحساب المادي، والله عز وجل قد يأخذ منك العشرة آلاف ولكنه يعطيك فهماً ويعطيك رضى، ويعطيك عملاً صالحاً ويعطيك همة عالية لتغيير حالك وقد يعطيك صديقاً وفياً يقف معك، وقد يعطيك استكانة له سبحانه وتعالى ودعاءً وقرباً وتوكلاً عليه سبحانه وتعالى فتكون خسارة هذه العشرة آلاف هي عين العطاء وعين المنحة. بل وقد يعطيك بدلاً منها مئة ألف مثلاً في وقت لاحق نتيجة مراجعتك لنفسك وتحسينك لمسلكك. لا بد إذاً من أن نحسن الفهم عن الله سبحانه وتعالى، ولا بد أن تعتدل الموازين حتى نفهم ما هو المنع وما هو العطاء. لأنه أحياناً نتصور أن شيئاً ما منع، ويكون هو عين العطاء. ونتصور أن شيئاً ما عطاء، ويكون هو عين المنع.

ثالثاً: العطاء بقصد الإملاء (والعياذ بالله)

والمثال بالعكس صحيح، فقد يعطي الله سبحانه وتعالى إنساناً عشرة آلاف وهو يقصد الابتلاء له، فلا يشكر الله عليه بالقول ولا بالعمل، ويغتر بالمال، ولعله يصرفه في الحرام،

وتكون العاقبة سيئة، والعياذ بالله. ولعل الله عز وجل يقصد أن يُمْلي لهذا الإنسان: ﴿**وَأُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ**﴾ [الأعراف: ١٨٣]، والعياذ بالله. فالله عز وجل أحياناً يفتح الأبواب عقوبة، ﴿**فَلَمَّا نَسُواْ مَا ذُكِّرُواْ بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى إِذَا فَرِحُواْ بِمَا أُوتُواْ أَخَذْنَاهُم بَغْتَةً فَإِذَا هُم مُّبْلِسُونَ**﴾ [الأنعام: ٤٤]، والعياذ بالله. ولا بد للعبد العاقل من أن يخاف من هذا.

ويضرب الشيخ هنا مثالاً آخر في المعنى نفسه، يقول رحمه الله: «ربما فتح لك باب الطاعة وما فتح لك باب القبول، وربما قضى عليك الذنب فكان سبباً في الوصول». هنا يعطيك الله تعالى الطاعة أو العبادة أو العمل الصالح، صليت القيام أو حفظت القرآن أو تصدقت أو صمت أو حججت، وهذا فتح من الله سبحانه وتعالى. لكن احذر! فأحياناً تتخيل أن العبادة نفسها في حد ذاتها عطاء وما هي بعطاء، لماذا؟ مثلاً، قد يبطل العبد ثوابه بنفسه بعد أداء العمل. فمثلاً، قال تعالى: ﴿**الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللّهِ ثُمَّ لاَ يُتْبِعُونَ مَا أَنفَقُواُ مَنّاً وَلاَ أَذًى لَّهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ**﴾ [البقرة: ٢٦٢]. فالمنّ والأذى يبطل الصدقة ويسدّ باب القبول والأجر. وقد يكون هناك طاعة ولكن سوء أداء العبد لهذه الطاعة نتج عن رياء مثلاً: ﴿**إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ وَإِذَا قَامُواْ إِلَى الصَّلاَةِ قَامُواْ كُسَالَى يُرَآؤُونَ النَّاسَ وَلاَ يَذْكُرُونَ اللّهَ إِلاَّ قَلِيلاً**﴾ [النساء: ١٤٢]، وإذن تؤدي هذه الطاعة إلى عقوبة، والعياذ بالله، لأن المقصود من الطاعة هو الإخلاص فيها والانتفاع بها خلقياً وروحياً. فإن حدثت الطاعة ولم يحدث الإخلاص أو لم يتم الانتفاع بها روحياً وخلقياً، فلا قيمة لها. ولذلك، ففي الحديث أنه: «من لم يدع قول الزور والعمل به

فلا حاجة لله في أن يدع طعامه وشرابه»، أي إن صيامه غير مقبول ومردود عليه، والعياذ بالله.

رابعاً: المنع بقصد تعليم التواضع

ثم يعطينا الشيخ مثلاً آخر في باب الطاعة والمعصية مما يتطلب دقة في الفهم. يقول الشيخ: «وربما قضى عليك الذنب فكان سبباً في الوصول»، وفي هذا المعنى يقول ابن القيم الجوزية رحمه الله: «رب معصية أورثت ذلاً وانكساراً فأدخلت صاحبها الجنة، ورب طاعة أورثت صاحبها عجباً وكبراً فأدخلته النار».

والمعصية في حد ذاتها لا تدخل أحداً الجنة طبعاً، ولكنها قد حدثت بالفعل وحدثت التوبة، ويذكر العاصي ذنبه باستمرار ولا ينساه، بل يجتهد ويجدّ حتى يدخل الجنة. وهذا المعنى من معاني العطاء والمنع. أحياناً تكون معصية، ولكنها معصية تاب العبد منها وأورثته الذل والانكسار لله سبحانه وتعالى، فتصبح منحة وتصبح عطاء.

وهذا لا يعني أن أذهب وآتي المعاصي ثم أقول: حتى ينكسر القلب ويتوب، هذا فهم خاطئ منحرف انزلق إليه بعض الجهال، وليس هذا هو مقصود الله عز وجل قطعاً، فالله لا يقصد الفحشاء ولا يأمر بها. ولكن الحديث هنا هو عن ما سبق وحدث من المعاصي في الماضي، أن تورث هذه المعاصي الذل والانكسار لله سبحانه وتعالى. ولعل ذلك أفضل من طاعة تورث العزة والاستكبار: «لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر»، كما قال (ﷺ). فإن كانت ثمة طاعة، ولكنها أورثت فاعلها الكبر، فعدمها أفضل. فلا بد إذاً من أن ننظر إلى مدى

القرب والبعد من الله عز وجل، وأن يكون هذا هو المعيار.

وقال رسول الله (ﷺ): «عجباً لأمر المؤمن إن أمره كله له خير، إن أصابته سراء شكر فكان خيراً له، وإن أصابته ضراء صبر فكان خيراً له». وهذا الحديث يدل على أنك أنت الذي تصنع الخير أو الشر لنفسك في الحقيقة، والأمر بيدك أنت! إن استقبلت السراء بالشكر فهو خير، وإن استقبلت الضراء بالصبر فهو خير، وإن استقبلت السراء بالكبر والمعصية فهو شر، وإن استقبلت الضراء بالضجر والكفر فهو شر، فأنت الذي تحدد: عطاء أم منع، حسب ردّ فعلك أنت.

خامساً: المنع بقصد تقريب العبد من الله

وهذا مثال آخر خاص بالفهم عن الله تعالى في عطائه ومنعه، يعلمنا إياه الشيخ ابن عطاء الله رحمه الله ورضي عنه. يقول:

«مَتى أَوْحَشَكَ مِنْ خَلْقِهِ فَاعْلَمْ أَنَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَفْتَحَ لَكَ بابَ الأُنْسِ بِهِ. ومَتى أطْلَقَ لِسانَكَ بِالطَّلَبِ فَاعْلَمْ أَنَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُعْطِيَكَ».

«متى أوحشك من خلقه فاعلم أنه يريد أن يفتح لك باب الأنس به»، فأحياناً يأتي البلاء في صورة أن يستوحش الإنسان أي ينعزل وينفرد، مثلاً بأن يأخذ الله عز وجل الرفيق، كالصاحب أو الزوج أو الأخ أو الصديق، أو أن يسافر العبد لظرف ما ويبقى وحده في مكان بعيد أو بلد غريب، أو تجد نفسك فجأة وحدك في سجن أو مستشفى، لا قدر الله.

يبين الشيخ أن هذا قد يكون من العطاء في صورة المنع، وهذا أيضاً مصداق حديث النبي (ﷺ) الذي يقول فيه: «إذا أراد الله بعبد خيراً أوحشه من الناس». فيفتح الله لك في هذه

الوحدة باب الذكر أو باب التفكر أو باب الأنس به، وهذا الأنس لم يكن ليأتي وأنت تختلط بالناس ليل نهار، فيفتح لك سبحانه وتعالى هذا الباب بأن يحبسك في مكان ما، ولعلك تظن أن هذا من المنع وإنما هو من العطاء، أوسع عطاء. ومن أساتذتي من يذكر فترات من حياته كان فيها في السجن أو في منفى، يذكرها بالخير ويقول: «لولا ذلك السجن لما ألّفت كتبي ولا وصلت إلى أفكاري». فكان السجن والوحشة في الحقيقة سبباً للأنس بالله والنفع للخلق.

سادساً: المنع بقصد توبة العبد

وأحياناً يضيّق الله عز وجل عليك الرزق، ويريد منك أن تتوب، ليس إلا: ﴿أَوَلَا يَرَوْنَ أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ فِي كُلِّ عَامٍ مَّرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ لَا يَتُوبُونَ وَلَا هُمْ يَذَّكَّرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٦]، ﴿وَلَقَدْ أَخَذْنَاهُم بِالْعَذَابِ فَمَا اسْتَكَانُوا لِرَبِّهِمْ وَمَا يَتَضَرَّعُونَ﴾ [المؤمنون: ٧٦]. فالله عز وجل أحياناً يأخذك ببعض البلاء وبعض الضرر حتى تتوب إليه، وتستكين، وتدعوه وأنت تحس بالاضطرار، وهذا أيضاً من صور المنع الذي هو في حقيقته عطاء، فالبلاء والفتنة اللذان ينتهيان إلى التوبة والرجوع إلى الله تعالى هما نعمة حقيقية.

والمنع والعطاء لا يُقاسان بمقاييس البشر، فلن تكون المقاييس الصحيحة هي مقاييس الأرقام ومقاييس اللذّات المادية، وإنما المقياس الحقيقي هو علاقتك بالله. فأحياناً يبتليك الله ابتلاء فتتحسن العلاقة معه سبحانه وتعالى، وهذا هو عين العطاء، وأحياناً لا تأتي منح من الله تعالى إلا عن هذا الطريق، لأنني مثلاً قصّرت في حق الشكر أو حق العبادة، فالله تبارك وتعالى يأخذ

من مليارات النعم التي أعطاني إياها يأخذ مني نعمة أو اثنتين أو ثلاثة، وقد أجزع، ولكنني أعود إليه سبحانه وتعالى، وهذه هي المنحة أي منحة، وعطاء أي عطاء!.

سابعاً: المنع بقصد فتح باب الدعاء

ثم يقول الشيخ:

«ما طَلَبَ لكَ شَيْءٌ مِثْلُ الاضْطِرارِ، وَلا أَسْرَعَ بِالمَواهِبِ إلَيْكَ مِثْلُ الذِّلَّةِ والافْتِقار».

قد يبتليك الله عز وجل بلاء لا ترى له حلاً إلا أن تسأل وتدعو، فلعلك مقصّر لا تسأل ولا تدعو كثيراً قبل هذا البلاء، ولعلك تتوهم أنك لا تحتاج إلى الدعاء، أو تدعو ولكن لا تكون مضطراً، ولكن أحياناً يجد الإنسان نفسه مضطراً، ويجد نفسه في ضيق لا ملاذ له ولا كاشف له إلا الله، وأخيراً يدعو الله عزّ وجل ويسأله، ويكون هذا هو مقصود الكريم سبحانه. ولعل هذا السؤال يستمر أياماً أو أسابيع، ويكون المقصود من هذا أيضاً العطاء وليس المنع، لأن «الدعاء مخ العبادة» كما قال الحبيب (ﷺ)، وفي رواية: «الدعاء هو العبادة»، فتظل في عبادة صادقة وصلة دائمة بالمولى عز وجل، ويكون هذا هو عين العطاء وليس هذا من المنع في شيء.

ولكن، يقول الشيخ: «إن فتح لك باب السؤال فاعلم أنه يريد أن يعطيك»، فالله عز وجل يثيب على السؤال في حدّ ذاته، ويعطي كذلك ويجيب السؤال كذلك في الدنيا أو في الآخرة، أو في الدنيا والآخرة معاً، أو في شيء آخر أفضل في الدنيا أو في الآخرة؛ فالله عز وجل حين يفتح لنا باب الدعاء

فإنه سبحانه وتعالى يريد أن يعطينا، لأنّ العبد الكريم إذا سُئل لا بد من أن يعطي، فما بالك بالله!.

فمن مقاصد المنع فتح باب الدعاء، والله عز وجل يسأل الكفار في كتابه العزيز: **﴿أَمَّن يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاء الأَرْضِ أَإِلَهٌ مَّعَ اللَّهِ قَلِيلاً مَّا تَذَكَّرُونَ﴾** [النمل: ٦٢]، فالله عز وجل يُشهد الكفار على أنهم حين يضطرون في دعائهم له سبحانه فإنه يجيبهم! فإذا كان دعاء المضطر الكافر يستجاب من الله سبحانه وتعالى نظراً إلى ما فيه من الصدق والحرارة والتسليم بالقدرة الإلهية، فما بالك بالمضطر المؤمن؟ الاضطرار إذن يسرّع باستجابة الله للدعاء، ولذلك فإن الشيخ يقول أيضاً: «ما طلب لك شيء مثل الاضطرار». أنت مضطر وترفع يديك لله عز وجل، وتحسّ بالحاجة الشديدة، ويؤيد ذلك انقطاع الأسباب أحياناً، كما مرّ.

وهذا ينطبق أيضاً على المسائل العبادية، فأنا مضطر إلى مغفرة الله عز وجلّ ورحمته، وأحسّ بهذا الاضطرار حين أسأله أن يفتح عليّ من مغفرته ورحمته وفضله. إذاً، حتى في أبواب العبادات وأبواب المناجاة، ليس هناك شيء أسرع بالطلب مثل أن يشعر المسلم بالاضطرار والفقر والتعلق بمحض الرحمة الإلهية.

ونرى هذا الحال في دعاء المصطفى (ﷺ) في مواضع كثيرة، ونذكر منها مثلاً غزوة بدر، حين رفع يديه (ﷺ) حتى سقط الرداء عن كتفيه وحتى رؤي بياض إبطيه، أي إنه رفع يديه عالياً، قائلاً: «اللهم إن تهلك هذه العصابة فلن تعبد بعد اليوم»، ورفع يديه (ﷺ) ودعا دعاء طويلاً! هذا دعاء المضطر، هذا الذي يسرّع إليك بالاجابة.

ثم يشرح الشيخ أحوالاً أخرى مفيدة في الدعاء. قال: «ولا أسرع إليك بالمواهب مثل الذلة والافتقار»، أي أن تتذلل إلى الله عز وجل، وتحس بالفقر إليه. قال بعض العلماء في قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ**﴾ [التوبة: ٦٠]، قالوا: هذه تنطبق أيضاً على من يحس بالفقر ويطلب من الله تعالى العون، وهو تأويل بعيد، ولكن المعنى صحيح لأنه إذا كان الإنسان الفقير يحق عليك له الصدقة؛ فما بالك إذا أظهرت لله عز وجل فقرك وهو سبحانه وتعالى الكريم، بل الأكرم، فإذا أظهرت له الفقر وأظهرت الذلة وأظهرت الخشوع فإن الله عز وجل يكرمك ويعطيك ما تسأل أو أفضل مما تسأل. وقوله: «ولا أسرع بالمواهب إليك»، لأن الله عز وجل هو الذي يمنحنا المواهب، دنيوية أو دينية، لكن الشيخ إنما يقصد المواهب الدينية بالأساس كالحال القلبي والطاعات والقربات.

وصحيح أن للدعاء شروطاً وفقهاً، وهي أن تتوجه إلى القبلة، وألا تدعو بإثم ولا قطيعة رحم، ويستحب أن ترفع يديك عند الدعاء، وتبدأ بالحمد لله والصلاة على النبي (ﷺ)، وأفضل منه أن تتوسط وتختم بالصلاة على النبي كذلك، هذا من فقه الدعاء؛ ولكن الحال أبعد من الفقه، فهو يتعلق بالحال القلبي الذي هو أساس للدعاء وليس فقط من «المستحبات»، وهو مقصود أيضاً.

ومن إجابة الدعاء ما يكون في الآجل ويكون أفضل من العاجل، وفي حديث النبي (ﷺ) أن العبد يُثاب يوم القيامة على دعاء لله لم يستجَب، يقول (ﷺ): «حتى يتمنى العبد أن لولم يُستجب له دعاء قط»، يعني: أن تتمنى يوم القيامة أن الله

عز وجل لم يستجب لك أبداً حين ترى أن الذي لم يجبه لك في الدنيا قد أخَّره لك يوم القيامة في صورة درجات هي أفضل من الدنيا وما فيها.

وحين لا يستجيب لك في الدنيا، فإنه سبحانه وتعالى يحسن لك الاختيار. وهل عوّدك إلا حسن الاختيار؟ وهو الذي يقول عن نفسه سبحانه: ﴿بِيَدِكَ الْخَيْرُ﴾ [آل عمران: ٢٦]، أي إنه عزّ وجل دائماً ما يحسن لنا. فإن دعوت بشيء ولم يستجب لك فاعلم أنه يختار لك الخير، ولا يختار لك الشر أبداً. ولأنه ربما أعطاك فمنعك وربما منعك فأعطاك، كما مر. وهذا العطاء يكون إما في هذه الدنيا أو في الآخرة. فلنترك الاختيار له سبحانه وتعالى، فـ ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاء وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾ [القصص: ٦٨]، ودائماً يختار أفضل مما نختار، في العاجل والآجل.

ثامناً: العطاء والمنع بقصد فتح باب الرجاء والخوف

ومن مقاصد العطاء والمنع الإلهي الخوف والرجاء البشري، فقد يلتمس السالك إلى الله قلبه أحياناً فلا يجده! ويحاول أن يستشعر شيئاً نحو الله فتحول بينه وبين ذلك غفلات القلب وشهوات النفس. والشيخ هنا يدلنا على بابين يمكن أن نفتحهما عن طريق العقل، وهو الآلة التي يمكن أن نستعملها في أي وقت بفضل الله ورحمته الواسعين. هاذان البابان هما باب الرجاء وباب الخوف. السؤال الذي يجيب عنه الشيخ هنا هو: كيف يمكن أن ينفتح لي باب الرجاء وأن لا أستشعر هذا الرجاء في قلبي حقيقة؟ وكيف يمكن أن ينفتح لي باب الخوف وأنا لا أستشعر هذا الخوف في قلبي حقيقة؟.

والجواب:

«إذا أَرَدْتَ أنْ يَفْتَحَ لَكَ بابَ الرَّجاءِ فاشْهَدْ ما مِنْهُ إلَيْكَ. وَإذا أَرَدْتَ أنْ يَفْتَحَ لَكَ بابَ الخَوفِ فاشْهَدْ ما مِنْكَ إلَيْهِ».

أجر إحصاءً وجرداً للنعم التي منّ الله عليك بها، وإحصاءً وجرداً آخر للطاعات والقربات التي تقدّمها إلى حضرته سبحانه. فأما النعم فلا يمكن أن تحصيها على أي حال: ﴿**وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا**﴾ [إبراهيم: ٣٤]، ولكنك كلما تذكرت نعمة من نعم الله تعالى عليك أدركت وشعرت كم هو كريم، وكم هو حليم، وكم هو رحيم، وكم هو جواد. وإذا استغرقتني هذه المعاني، فسينفتح لي باب الرجاء في عطاء هذا الإله الكريم المعطي الحليم الجواد الرحيم.

ثم إنني إذا تذكرت ما أقوم به وتقصيري وقصوري عن بلوغ أدنى درجات الشكر الذي يليق بكرمه، أو الذكر الذي يليق بجلاله أو التعبد الذي يليق بمقامه سبحانه وإذا استغرقتني هذه المعاني فسينفتح لي باب الخوف في قلبي.

والعبد ينبغي أن يراوح بين هذا وذاك، فيصبح ـ كما قال ابن القيم في إحدى تشبيهاته الجميلة ـ كالطائر الذي له جناحان، جناح رجاء وجناح خوف، وكأنه يطير بهذين الجناحين. والتوازن بين الأضداد من السنن الإلهية الثابتة، وهنا لا بد من أن يحدث توازن بين الرجاء والخوف حتى يطير الطائر، لأنه لا يستطيع أن يطير بجناح واحد!.

فمن الانحرافات في هذا الباب أن يتعدّى الرجاء إلى (الأمن)، وهذا يعني أن يأمن الإنسان من العقاب: ﴿**وَقَالُواْ لَن**

﴿تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّاماً مَّعْدُودَةً﴾ [البقرة: ٨٠]، وهذا قد ورد في شأن بعض الأمم من قبلنا وقد كانوا يظنون أنهم شعب الله المختار أبداً، بغض النظر عن عملهم، كما يظن بعض المسلمين اليوم أنهم ما داموا مسلمين فمهما فعلوا فلا يهم ولا يضر، وقد قال تعالى: ﴿فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ﴾ [الأعراف: ٩٩]، فينبغي للرجاء أن لا يصبح أمناً أو توهم وجود ضمان مع الله سبحانه وتعالى، ليس هناك ضمان إلا في الجنة. ومن الانحرافات في هذا الباب كذلك أن يتعدى الخوف حتى يكون قنوطاً من رحمة الله سبحانه وتعالى! على الرغم من قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنفُسِهِمْ لا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ [الزمر: ٥٣]، وقال: ﴿إِنَّهُ لَا يَيْأَسُ مِن رَّوْحِ اللّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾ [يوسف: ٨٧].

والمطلوب هنا هو أن يكون هناك توازن بين الرجاء والخوف، فنتوب إلى الله سبحانه وتعالى ونرجوه من فضله ومنّه وكرمه أن يعفو عنا، وفي الوقت نفسه نخاف من الله عز وجل ألا يتقبل منا، وألا يمنحنا ذلك العفو بسبب التقصير وبسبب ارتكاب الذنوب. لكن ينبغي للذنوب أن لا تصدنا عن الرجاء في رحمة الله سبحانه وتعالى، كما ينبغي للرجاء أن لا يصدنا عن الخوف من الله سبحانه وتعالى، وأن نفهم أن العطاء والمنع هو بقصد فتح باب الخوف أو الرجاء، وهي نعمة كبرى.

تاسعاً: العطاء والمنع بقصد تعليم العبد الشكر

ومن مقاصد العطاء والمنع تعليم العبد الشكر، فمن سنن الله سبحانه وتعالى التي يُجري بها الرزق، كل أنواع الرزق، أن شكر

الله على النعمة يزيد النعمة نفسها أو يستبدلها بما هو أفضل منها. قال عز من قائل: **﴿لَئِن شَكَرْتُمْ لأَزِيدَنَّكُمْ﴾** [إبراهيم: ٧]، وهو قانون عام وسنة ماضية. وإننا لن نستطيع أن نعدّ النعم كلها عدّاً فضلاً عن أن نشكرها كلها! والله عز وجل يقول في محكم كتابه: **﴿وإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ اللّهِ لاَ تُحْصُوهَا﴾** [إبراهيم: ٣٤]. ولكن ينبغي على المسلم على أي حال أن يجتهد في أن يشكر الله سبحانه وتعالى على ما ينعم عليه من نعم. ثم يقول تعالى: **﴿ولَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيد﴾** [إبراهيم: ٧]، والكفر هنا هو كفر النعمة، وهو ليس الكفر الذي يعني عدم الإيمان، بل الكفر هنا هو أن يقصّر العبد في الشكر. وهذا عيب آخر يتحدث عنه الشيخ في هذه الحكمة البليغة.

يقول الشيخ:

«مَنْ لَمْ يَشْكُرِ النِّعَمَ فَقَدْ تَعَرَّضَ لِزَوالِها، وَمَنْ شَكَرَها فَقَدْ قَيَّدَها بِعِقالِها. ومَنْ لَمْ يُقْبِلْ عَلى اللهِ بِمُلاطَفاتِ الإحْسانِ قِيْدَ إِلَيْهِ بِسَلاسِلِ الامْتِحانِ».

«من لم يشكر النعم فقد تعرض لزوالها، ومن شكرها فقد قيدها بعقالها»، فالذي يشكر النعم يقيدها إليه حتماً لأن وعد الله بالمكافأة على الشكر وعد صادق، وهو كأنه ضمان يأتي مع النعمة، ولكن الضمان هذا يتطلب منك عملاً تؤديه، وهو أن تشكر النعمة. والشكر لا يكون فقط بقول: «الحمد لله»، ولكن الشكر يكون أيضاً عن طريق العمل. قال تعالى: **﴿اعْمَلُوا آلَ دَاوُودَ شُكْراً﴾** [سبأ: ١٣]. والشكر بالعمل يقتضي الأسئلة التالية: ماذا فعلت بهذه النعمة؟ هل وضعتها في حلال؟ هل ساهمت بها أو بجزء منها في معروف أو غرض صالح؟ أم

وضعتها في حرام واستخدمتها في حرام أو منكر؟ وفي هذه الحالة، والعياذ بالله، العمل نفسه هو كفر بالنعمة.

ثم يقول الشيخ رحمه الله: «من لم يقبل على الله بملاطفات الإحسان قيد إليه بسلاسل الامتحان»، ذلك أنك إن لم تشكر النعم وتقبل على الله تعالى حتى تصل إلى درجة الإحسان، يمتحنك الله سبحانه وتعالى حتى يمنحك فرصة أخيرة لكي تصل إلى هذه الدرجة. إذن، يمتحنك الله لكي يُرقّيك ويزكيك، ولكي تتضرع فيتوب عليك. قال تعالى: **﴿وَلَقَدْ أَخَذْنَاهُم بِالْعَذَابِ فَمَا اسْتَكَانُوا لِرَبِّهِمْ وَمَا يَتَضَرَّعُونَ﴾** [المؤمنون: ٧٦]، فحين يمتحنك الله بشيء فالأولىَ بك أن تستكين وأن تتضرع وتدعو. ويقول عن المنافقين: **﴿أَوَلَا يَرَوْنَ أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ فِي كُلِّ عَامٍ مَّرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ لَا يَتُوبُونَ وَلَا هُمْ يَذَّكَّرُونَ﴾** [التوبة: ١٢٦]. وحين يمتحنك فهو لا يريد أن يعذبك أو يتعبك، وإنما يريد منك أن تعود إليه، وأن تبدأ في عدّ النعم التي أنعمها عليك، وتبدأ في شكر حقيقي باللسان وبالعمل.

والله سبحانه وتعالى حين يبتليك بفقدان بعض النعم إنما يبتليك بمس من العذاب فكل منا لديه ملايين، لا بل مليارات لا تعد من النعم. أنا عندي مليارات من النعم لا أستطيع حتى أن أعدها، وحين يبتليني الله بفقد نعمة أو اثنتين أو حتى خمسة، أحسّ وكأنني في أزمة شديدة، ولكن الحقيقة هي أن عندي ملايين ومليارات من النعم الأخرى التي يغدقها عليّ كل لحظة. ففي كل خلية نعمة، وفي كل ثانية نعمة، وفي كل نَفَس نعمة، وفي كل نظرة نعمة، وما لا يحصى من النعم. فالله هو المستحق للشكر سبحانه مهما حدث. أضف إلى ذلك أنه حين يبتليك بفقدان نعمة أو اثنين فهو ـ بتعبير الشيخ ـ

يقيّدك إليه، أي يردك إليه رداً جميلاً، فيأخذ منك نعمة بسيطة حتى تعود إليه وتتوب إليه، وحتى تتذكر وتتفكر، فإذا تبت إلى الله وتذكرت وعدت فإن الله سبحانه لا يبتليك إلى الأبد: ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً. إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً﴾ [الشرح: ٥ ـ ٦]، ولاحظ هنا أنه كررها الله سبحانه وتعالى، وفي الآية الأخرى: ﴿سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْراً﴾ [الطلاق: ٧]، وهذا وعد صادق فأحياناً تتعسر الأمور، ولكن الله سبحانه وتعالى يأتي باليسر مع العسر، ويأتي باليسر بعد العسر كذلك.

فعندما تحدث مشكلة أو مصيبة يأتي مع المشكلة اليسر، أي في وسط الأزمة تجد اليسر، بل لحظة العسر نفسها يأتي اليسر معها! فإن كان هذا اليسر هو مزيد من القرب من الله تعالى فهذه نعمة، فربما يعطيك الله سبحانه وتعالى الامتحان فتتقرب منه، ويصير هذا الامتحان لا شيء في مقابل المكسب الذي حققته بقربك من الله، وبسؤال نفسك: كم عندي من النعم!؟ فأعود إلى الله سبحانه وتعالى وأتوب، واستصغر في جنب رحمته وفضله ونعمه وآلائه هذه النعمة التي فقدتها، وهذا الكدر الذي أصابني، وأضع الأشياء في نصابها الحقيقي، وفي هذه الحالة يرفعك الله سبحانه بهذا الابتلاء ثم يرفع البلاء عنك.

وإن أردنا أن نتجنب هذا كله، فلنقبل على الله عز وجل بالإحسان والشكر. ولكن هذا لن يحدث دائماً أبداً، لأننا بشر ضعفاء لا نستطيع أن نشكر الله سبحانه وتعالى على كل شيء، فأحياناً نقصر، بل كثيراً ما نقصر! «كل ابن آدم خطّاء». ولذلك، فالله عز وجل يجبر كسرنا ويقوي ضعفنا ويصلح من شأننا بالابتلاء الذي دائماً ما يأتي معه اليسر، وبعده.

إذاً، مقاصد الاعتقاد بأن الله عز وجل هو المعطي المانع منها: الإفهام (رُبَّما أَعْطاكَ فَمَنَعَكَ وَرُبَّما مَنَعَكَ فأَعْطاكَ. إن فتح لك باب الفهم في المنع عاد المنع عين العطاء. إنَّما يُؤْلِمُكَ المَنْعُ لِعَدَمِ فَهْمِكَ عَنِ اللهِ فيهِ)، وقد يكون العطاء بقصد الإملاء (والعياذ بالله)، وقد يكون المنع بقصد تعليم التواضع والذل والانكسار لله تعالى، وقد يكون المنع بقصد تقريب العبد من الله والأنس به (مَتى أَوْحَشَكَ مِنْ خَلْقِهِ فَاعْلَمْ أَنَّهُ يُريدُ أَنْ يَفْتَحَ لَكَ بابَ الأُنْسِ بهِ)، أو بقصد فتح باب الدعاء (مَتى أطْلَقَ لِسانَكَ بالطَّلَبِ فَاعْلَمْ أَنَّهُ يُريدُ أَنْ يُعْطِيَكَ)، أو بقصد التوبة والإنابة والرجوع إلى الله (ما طَلَبَ لكَ شَيْءٌ مِثْلُ الاضْطِرارِ، وَلا أَسْرَعَ بالمَواهِبِ إلَيْكَ مِثْلُ الذلَّةِ والافْتِقارِ)، أو بقصد فتح باب الرجاء والخوف (إذا أَرَدْتَ أنْ يَفْتَحَ لَكَ بابَ الرَّجاءِ فاشْهَدْ ما مِنْهُ إلَيْكَ. وَإذا أَرَدْتَ أنْ يَفْتَحَ لَكَ بابَ الخَوفِ فاشْهَدْ ما مِنْكَ إلَيْهِ)، أو بقصد تعليم العبد الشكر (مَنْ لَمْ يَشْكُرِ النِّعَمَ فَقَدْ تَعَرَّضَ لِزَوالِها، وَمَنْ شَكَرَها فَقَدْ قَيَّدَها بِعِقالِها. ومَنْ لَمْ يُقْبِلْ عَلى اللهِ بِمُلاطَفاتِ الإحْسانِ قِيْدَ إلَيْهِ بِسَلاسِلِ الامْتِحانِ)، والله تعالى إذاً ـ كما يقول الشيخ ـ في موضع آخر: «إذا أعطاك أشهدك بره، واذا حرمك أشهدك قدرته، فهو في كلا الحالين متعرف عليك». والحمد لله رب العالمين.

المراجع

١ ـ العربية

كتب

الآلوسي، شهاب الدّين. **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**. بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.]. ٣٠ ج.

الآمدي، علي أبو الحسن. **الإحكام في أصول الأحكام**. تحرير سيد الجميلي. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م. ٤ ج.

ابن آدم القرشي، يحيى. **الخراج**. لاهور، باكستان: المكتبة العلمية، ١٩٧٤.

ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد الكوفي. **مصنف ابن أبي شيبة**. تحقيق كمال يوسف الحوت. الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م. ١١ ج.

ابن أمير الحاج، محمد بن محمد بن محمد. **التقرير والتحبير**. بيروت: دار الفكر، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.

ابن بابويه القمّي، محمد بن علي. **علل الشرائع**. تحرير محمد صادق بحر العلوم. النجف: دار البلاغة، ١٩٦٦.

ابن بدران الدمشقي، عبد القادر. **المدخل**. تحقيق عبد الله ابن عبد المحسن التركي. ط ٢. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

ابن تيمية، أحمد عبد الحليم الحراني أبو العباس. **دقائق التفسير: الجامع لتفسير الإمام ابن تيمية**. جمع وتقديم وتحقيق محمد السيد الجليند. دمشق: مؤسسة علوم القرآن، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م. (سلسلة التراث السلفي؛ ١)

ـــــ. **كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه**. تحقيق عبد الرحمن بن محمد العاصمي النجدي. ط ٢. [د. م.]: مكتبة ابن تيمية، [د. ت.].

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد. **الإحكام في أصول الأحكام**. القاهرة: دار الحديث، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

ـــــ. **المحلى بالآثار**. تحقيق لجنة إحياء التراث العربي. بيروت: دار الآفاق الجديدة، [د. ت.].

ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أحمد بن علي. **فتح الباري شرح صحيح البخاري**. تحقيق محب الدين الخطيب. بيروت: دار المعرفة، [د. ت.].

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**. بيروت: دار الفكر، [د. ت.].

ـــــ. **تهافت التهافت**.

ابن عابدين، محمد أمين بن عمر. **رد المحتار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين)**. بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.]. ٥ ج.

ـــــ. **مجموعة رسائل ابن عابدين: العلم الظاهر في نفع النسب الطاهر**. القاهرة: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.].

ابن عاشور، محمد الطاهر. **أليس الصبح بقريب؟**. تونس: الشركة التونسية لفنون الرسم، ١٩٨٨.

ـــــ . **مقاصد الشريعة الإسلامية**. تحقيق ودراسة محمد الميساوي. ماليزيا، كوالالامبور: دار الفجر؛ عمّان: دار النفائس، ١٩٩٩.

ابن عبد السلام، العز. **مقاصد الصلاة**. تحقيق إياد خالد الطبّاع. ط ٢. بيروت: دار الفكر المعاصر؛ دمشق: دار الفكر، ١٩٩٥.

ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله. **أحكام القرآن**. تحقيق محمد عبد القادر عطا. بيروت: دار الفكر للطباعة، [د. ت.].

ـــــ . **المحصول في أصول الفقه**. تحقيق حسن علي اليادري وسعيد فودة. عمّان: دار البيارق، ١٩٩٩.

ابن قدامة، عبد الله بن أحمد المقدسي. **الكافي في فقه ابن حنبل**. بيروت: المكتب الإسلامي، [د. ت.].

ـــــ . **المغني**.

ابن القيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر. **أحكام أهل الذمة**. حققه وعلّق عليه أبي براء يوسف بن أحمد البكري وأبي أحمد شاكر توفيق العاروري. الدمام: رمادي للنشر، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م. ٣ ج.

ـــــ . **إعلام الموقعين عن رب العالمين**. تحقيق طه عبد الرؤوف سعد. بيروت: دار الجيل، ١٩٧٣.

ـــــ . **حاشية ابن القيم**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.

ـــــ . **زاد المعاد في هدي خير العباد**.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر. **تفسير ابن كثير**. بيروت: دار الفكر، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

أبو بكر السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل. **أصول السرخسي**. بيروت: دار المعرفة، [د. ت.].

أبو داود السجستاني، سليمان بن الأشعث. **سنن أبي داود**.

أبو زهرة، محمد. **الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية**. القاهرة: دار الفكر العربي، [د. ت.].

أبو عبد الله، محمد بن عبد الرحمن المغربي. **مواهب الجليل في شرح مختصر خليل**. ط ٢. بيروت: دار الفكر، ١٩٧٨. ٦ ج.

أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم. **الخراج**. بولاق، القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٣٠٣هـ/ ١٨٨٦م.

إمام، محمد كمال. **الدليل الإرشادي إلى مقاصد الشريعة الإسلاميّة**. لندن: مركز دراسات مقاصد الشريعة، ٢٠٠٦ ـ ٢٠١١. ٦ ج.

البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله. **صحيح البخاري: الجامع الصحيح المختصر**. تحقيق مصطفى ديب البغا. ط ٣. بيروت: اليمامة؛ دار ابن كثير، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

البخاري، محمد بن عبد الرحمن الزاهد. **محاسن الإسلام وشرائع الإسلام**. القاهرة: مكتبة حسام الدين المقدسي، ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م.

البدوي، يوسف أحمد محمد. **مقاصد الشريعة عند ابن تيمية**. عمّان: دار النفائس للنشر والتوزيع، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

البصري، محمّد بن علي الطيّب. **المعتمد في أصول الفقه**. تحرير خالد الميس. بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م. ٢ ج.

البلاذري، أبو الحسن. **فتوح البلدان**. بيروت: مطبعة الهلال، ١٩٨٣.

بلتاجي، محمد. **منهج عمر بن الخطاب في التشريع: دراسة مستوعبة لفقه عمر وتنظيماته**. القاهرة: دار السلام، ٢٠٠٢.

البيهقي، أحمد بن الحسين. **السنن الكبرى**. تحقيق محمد عبد القادر عطا. مكة: مكتبة دار الباز، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.

الترابي، حسن. **قضايا التجديد: نحو منهج أصولي**. بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٠.

الترمذي، أبو عبد الله محمد بن علي بن الحسن. **إثبات العلل**. تحقيق ودراسة خالد زهري. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية؛ الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ١٩٩٨. (سلسلة نصوص ووثائق؛ رقم ٢)

ـــــ . **الحجج وأسراره**. تحقيق حسني نصر زيدان. القاهرة: دار السعادة، ١٩٦٩.

الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى. **سنن الترمذي**.

الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر. **أحكام القرآن**. تحقيق محمد الصادق قمحاوي. بيروت: دار إحياء التراث، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

جغيم، نعمان. **طرق الكشف عن مقاصد الشارع**. عمّان: دار النفائس، ٢٠٠٢.

الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله. **غياث الأمم في التياث الظلم**. تحقيق عبد العظيم الديب. الدوحة: وزارة الشؤون الدينية، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

حسب الله، علي. **أصول التشريع الإسلامي**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤.

حنفي، حسن. **التراث والتجديد**. بيروت: دار التنوير، ١٩٨٠.

الخادمي، نور الدين بن مختار. **الاجتهاد المقاصدي: حجيته.. ضوابطه.. مجالاته**. الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مركز البحوث والدراسات، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م. (سلسلة كتاب الأمة؛ ٦٦)

الدسوقي، محمد عرفة. **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**. تحقيق محمد عليش. بيروت: دار الفكر، [د. ت.]. ٤ ج.

الدهلوي، شاه ولي الله. **حجة الله البالغة**. تحقيق سيد سابق. بيروت: دار الجيل، ٢٠٠٥.

الرازي، محمد بن عمر بن الحسين. **المحصول**. تحقيق طه جابر العلواني. الرياض: جامعة الإمام محمد، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

ـــــ . **مفاتيح الغيب الشهير بالتفسير الكبير**. بيروت: دار إحياء التراث، [د. ت.].

رضا، محمد رشيد. **الوحي المحمدي: ثبوت النبوة بالقرآن**. القاهرة: مؤسسة عز الدين، [د. ت.].

الزرقا، مصطفى أحمد. **المدخل إلى نظرية الالتزام العامة في الفقه الإسلامي**. بيروت؛ دمشق: دار القلم، ١٩٩٩.

ـــــ . **المدخل الفقهي العام**. دمشق: دار الفكر، ١٩٩٨.

الزرقاني، محمد بن عبد الباقي بن يوسف. **شرح الزرقاني على الموطأ**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.

زيدان، عبد الكريم. **نظرات في الشريعة الإسلامية**. بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٠.

السالوس، علي. **الاقتصاد الإسلامي والقضايا الفقهية المعاصرة**. الدوحة: دار الثقافة، ١٩٩٦.

السعدي، عبد الحكيم. **مباحث العلة في القياس عند الأصوليين**. بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٩٨٦.

السيواسي، كمال الدين بن عبد الواحد. **شرح فتح القدير**. ط ٢. بيروت: دار الفكر، [د. ت.].

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين. **الأشباه والنظائر**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

ـــــ . **تدريب الراوي في شرح تقريب النووي**. تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف. المدينة المنورة: المكتبة العلمية، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي. **الموافقات**. تحقيق عبد الله دراز. بيروت: دار المعرفة، [د. ت.].

ـــــ . **الموافقات في أصول الفقه**. تحقيق عبد الله دراز، محمد عبد الله دراز وعبد السلام عبد الشافي محمد. بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.].

الشافعي، حسن. **الآمدي وآراؤه الكلامية**. القاهرة: دار السلام، ١٩٩٨.

الشافعي، محمد بن إدريس أبو عبد الله. **الأم**. ط ٢. بيروت: دار المعرفة، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م.

ـــــ . **الرسالة**. تحقيق أحمد شاكر. القاهرة: دار الفكر؛ المدني، ١٣٥٨هـ/ ١٩٣٩م.

الشوكاني، محمد بن علي بن محمد. **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**. تحقيق محمد سعيد البدري. بيروت: دار الفكر، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.

ـــــ . **نيل الأوطار**. بيروت: دار الجبل، ١٩٧٣.

الشيباني، أبو بكر بن أبي عاصم. **الآحاد والمثاني.**

الصغير، عبد المجيد. **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة.** بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٤. (سلسلة دراسات إسلامية)

الصنعاني، عبد الرزاق. **مصنف عبد الرازق.** تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي. بيروت: المكتب الإسلامي، [د. ت.]. ١١ ج.

الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب. **المعجم الأوسط.**

العامري، أبو الحسن. **الإعلام بمناقب الإسلام.** تحقيق أحمد غراب. القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٦٧.

العبَّادي، عبد السلام. **درر الحكام في شرح مجلة الأحكام.**

عطية، جمال الدين محمد. **نحو تفعيل مقاصد الشريعة.** هرندن، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ دمشق: دار الفكر، ٢٠٠١.

العلواني، طه جابر. **مقاصد الشريعة.** بيروت: دار الهادي، ٢٠٠١. (قضايا إسلامية معاصرة)

العوا، محمد سليم. **دور المقاصد في التشريعات المعاصرة.** لندن: مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، ٢٠٠٦. (سلسلة المحاضرات؛ ١)

عودة، جاسر. **فقه المقاصد: إناطة الأحكام الشرعية بمقاصدها.** فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٦.

عيسى، عبد الجليل. **اجتهاد الرسول صلى الله عليه وسلم.** الكويت: دار البيان، ١٩٤٨.

الغزالي، محمد بن محمد أبو حامد. **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعلي**. تحقيق حمدي الكبيسي. [بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧١م].

ـــــ . **المستصفى**. تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

القرافي، أبو العباس أحمد بن إدريس. **الأمنية في إدراك النية**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

ـــــ . **الفروق**. القاهرة: مطبعة دار إحياء الكتب العربية، ١٣٤٤ ـ ١٣٤٦هـ/ [١٩٢٥ ـ ١٩٢٧م]. ٤ ج.

القرضاوي، يوسف. **فقه الزّكاة: دراسة مقارنة لأحكامها وفلسفتها في ضوء القرآن والسنة**. ط ١٥. القاهرة: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥.

ـــــ . **كيف نتعامل مع القرآن العظيم؟**. القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٩.

ـــــ . **مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية**. القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٦.

القرطبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد. **تفسير القرطبي**.

المرداوي، علي بن سليمان. **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف**. تحقيق محمد حامد الفقي. بيروت: دار إحياء التراث، [د. ت.].

المرزوقي، أبو يعرب ومحمد سعيد رمضان البوطي. **إشكالية تجديد أصول الفقه**. دمشق: دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٦. (حوارات لقرن جديد)

مسلم بن الحجاج، أبو الحسين. **صحيح مسلم**. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.].

مقاصد الشريعة: آفاق التجديد. تحرير وحوار عبد الجبار الرّفاعي. دمشق: دار الفكر، ٢٠٠١.

النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن علي. **السنن الكبرى**.

النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف. **شرح النووي على صحيح مسلم**.

ـــــ . **المجموع**. بيروت: دار الفكر، ١٩٩٧.

دوريات

الآداب (بيروت): أيار/مايو ١٩٧٠.

الزحيلي، محمد مصطفى. «مقاصد الشريعة.» **مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية** (مكة المكرمة): السنة ٦، العدد ٦، ١٤٠٢ ـ ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٢ ـ ١٩٨٣م.

الطيّب، أحمد. «نظريّة المقاصد عند الشاطبي ومدى ارتباطها بالأصول الكلاميّة.» **المسلم المعاصر**: العدد ١٠٣، ٢٠٠٢.

العربي: ٢٦/ ٦/ ١٩٩٥.

المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث (دبلن): العدد ١، حزيران/يونيو ٢٠٠٢، والعدد ٢ كانون الثاني/يناير ٢٠٠٣.

أطروحات، رسائل جامعية

آل سعيد، شريفة بنت سالم بن علي. «فقه الجاليات الإسلامية في المعاملات المالية والعادات الاجتماعية.» (أطروحة دكتوراه، الجامعة الأردنية، ٢٠٠١).

سلطان، صلاح الدين عبد الحليم. «حجية الأدلة الاجتهادية المختلف عليها في الشريعة الإسلامية.» (أطروحة دكتوراه، جامعة القاهرة، قسم الشريعة الإسلامية، ١٩٩٢).

ندوات، مؤتمرات

مقاصد الشريعة الإسلامية: دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق. تحرير محمد سليم العوا؛ تقديم أحمد زكي يماني. لندن: مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ٢٠٠٦.

٢ ـ الأجنبية

Books

Aristotle. *The Works of Aristotle*, vol. 1: *Great Books of the Western World.* London: Encyclopedia Britannica INC, 1990.

Cooper, John, Ronald L. Nettler and Mohamed Mahmoud (eds.). *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond.* London: I. B. Tauris, 1998.

Hallaq, Wael. *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians.* Oxford: Clarendon Press, 1993.

Kurzman, Charles (ed.). *Liberal Islam: A Sourcebook.* Oxford: Oxford University Press, 1998.

Malaysia and the Knowledge Economy: Building a World-Class Higher Education System. Washington, DC: World Bank, 2007.

Moosa, Ebrahim (ed.). *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism by Fazlur Rahman.* Oxford: OneWorld, 2000.

Taylor, V. and C. Winquist (eds.). *Encyclopedia of Postmodernism.* New York: Routledge, 2001.

Studies and Reports on the Internet

Encyclopedia Wikipedia. «Worldview.» (cited January 2006), < http://en.wikipedia.org > .

Jenkins, O. B. «What is Worldview?.» (1999 [cited January 2006]), < http://orvillejenkins.com/worldview/worldwhat.html > .

United Nation Development Programme (UNDP). *Annual Report.* < http://www.undp.org/annualreports/ > .